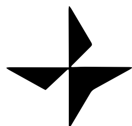
Karl Marx

Miseria de la filosofía



Prólogo y edición de Jean Kessler

Biblioteca Edaf



EDAF

MADRID - MÉXICO - BUENOS AIRES - SAN JUAN - SANTIAGO

KARL MARX

MISERIA DE LA FILOSOFÍA

Prólogo de Jean Kessler



BIBLIOTECA EDAF
281

Director de la colección:
MELQUÍADES PRIETO

Título original:
MISÈRE DE LA PHILOSOPHIE

Diseño de cubierta: Gerardo Domínguez

Editorial Edaf, S. A.
Jorge Juan, 30. 28001 Madrid.
http://www.edaf.net
edaf@edaf.net

Edaf y Morales, S. A.
Oriente, 180, n.° 279. Colonia Moctezuma, 2da. Sec.
C. P. 15530 México D. F.
http://www.edaf-y-morales.com.mx
edafmorales@edaf.net

Edaf Chile, S. A.
Huérfanos, 1178 - Of. 506
Santiago - Chile
edafchile@edaf.net

Edaf del Plata
Chile, 222
1227 Buenos Aires - Argentina.
edafadelplata@edaf.net

Edaf Antillas, Inc.
Av. J. T. Piñero, 1594
Caparra Terrace (00921-1413)
San Juan, Puerto Rico
edafantillas@edaf.net

Depósito Legal: M. 12.444-2004
I.S.B.N.: 84-414-1451-3

PRINTED IN SPAIN IMPRESO EN ESPAÑA

Imprime: Cofás, S. A. - Pol. Industrial Prado de Regordoño - Móstoles (Madrid)

Índice



Prólogo

Por Jean Kessler



¿AÚN se puede leer a Marx?

Leer a Marx. «No acercarse a él desde la postura del historiador, sino encontrar en sus escritos un estímulo para pensar y entablar un diálogo, de suerte que las cuestiones que él extraía de la experiencia de su tiempo alimenten las que nos impone la experiencia del nuestro», escribe Claude Lefort[1], que afirma a continuación:

> Desde mi punto de vista, la respuesta no ofrece dudas. El hecho poco discutible de que, en la actualidad, el marxismo se haya descompuesto no supone, como creen algunos críticos desenfadados, que la obra de Marx ha dejado de interpelarnos. Lo cierto es que sus tesis no nos importan tanto como la vía que siguió para intentar comprender, rompiendo con las distintas corrientes tradicionales, el nuevo mundo que se perfilaba en la Europa del siglo XIX; su esfuerzo por descubrir,

[1] «Relecture du *Manifeste communiste*», en *Essais sur le politique*, Le Seuil, 1986, p. 178 y sig.

> más allá de las instituciones económicas y políticas, más allá de las representaciones filosóficas, morales y religiosas, el sentido de las prácticas en las que se basaban, por captar el principio de su génesis, y, al mismo tiempo, adquirir un conocimiento general de las relaciones sociales y del devenir histórico.

Se ha pensado que Marx, ese «profeta judío llegado tarde» (la expresión es de K. Axelos, en *Marx pensador de la técnica*, p. 19), ya había sido juzgado por la historia. Y resultaba fácil denunciar en el declive ineluctable del capitalismo, en la abolición de la propiedad privada, en la sociedad sin clases o en la dictadura del proletariado otras tantas tesis, y, para el marxismo, otros tantos dogmas, que se habían vuelto indefendibles. De modo que solo quedaba leer a Marx adoptando lo que Lefort llama la posición del historiador. *Weltgeschichte ist Weltgericht*: la historia del mundo es el tribunal del mundo y este tribunal parece haber emitido una condena inapelable sobre la obra de Marx. Pero:

> La historia del pensamiento no emite su fallo sumariamente: esto es verdadero, esto es falso. Como toda historia, tiene decisiones sordas; priva de su carga o embalsama determinadas doctrinas, las transforma en «mensajes» o en piezas de museo. Hay otras a las que por el contrario mantiene en actividad [...] porque siguen hablando más allá de los enunciados, de las proposiciones, obligados intermediarios si se quiere ir más lejos. Son los

> clásicos, se les reconoce en que nadie los toma al pie de la letra, y en que sin embargo los nuevos hechos no caen nunca fuera de su competencia de un modo absoluto, en que extraen de ellos ecos nuevos, en que revelan en ellos relieves nuevos. Decimos que el reexamen de Marx sería la meditación de un clásico y que no podría terminarse con un *nihil obstat*, ni con la inclusión en el índice[2].

Sumariamente, el desplome de los regímenes comunistas parecía autorizar, al mismo tiempo, los juicios más perentorios sobre la obra de Marx y la creencia en el fin de la historia, puesto que la única alternativa real al capitalismo, el único pensamiento y el único sistema económico y político que ofrecía una concepción distinta de la sociedad y del hombre, acababa de mostrar su resonante fracaso. No obstante, hay *algo* que se resiste y nos obliga a dudar y a considerar problemática la supuesta constatación de una refutación definitiva de Marx y del fin de la historia. Muerto como dogma y doctrina de partido, muerto como sucesión de afirmaciones que deben ser tomadas al pie de la letra, el pensamiento de Marx resucita en su calidad de «clásico» y puede funcionar como instrumento crítico de todas las alienaciones, como medio privilegiado para la comprensión de la técnica, de la historia, de la ideología y del devenir de nuestro mundo. Claro

---

[2] M. Merleau-Ponty, *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1964, pp. 17-18.

que esto equivale a decir que «Marx sigue vivo gracias a que no es marxista[3]». Y es en la medida que su obra permanece como una obra abierta, a pesar de todas los vallados que los marxistas han intentado levantar a su alrededor, que podemos encontrar en ella tanto las ambigüedades esenciales que conducirán al marxismo como las tesis radicales que harán de ese marxismo «el conjunto de los contrasentidos sobre Marx[4]». En consecuencia, podemos y debemos leer a Marx más que nunca.

Pero ¿no es un problema leer a Marx?

En primer lugar, un problema práctico. «Leer a Marx, ¿pero en qué edición?», se pregunta Patrice Loraux[5]. Ya que la voluntad de leer a Marx se topa siempre con lo que P. Loraux llama una «publicación política». Riazanov, director de la primera *Marx Engels Gesammtausgabe*, que quedó inacabada, es el mejor ejemplo, puesto que su trabajo le costó ser fusilado por Stalin. En francés, la edición completa de Marx ofrece, por su parte, un rostro antinómico: por un lado, Rubel, en su edición de las obras en la colección La Pléiade, pretende dar de Marx la imagen de un pensador ético, decididamente hostil a las desviaciones «marxistas», que se le atribuyen a Engels. Por el otro, las Éditions sociales siguen siendo el espacio donde se conserva la ortodoxia marxista.

---

3 *Ibídem*, p. 192.

4 M. Henry, *Marx*, Gallimard, 1976, p. 9.

5 *Les Sous-Main de Marx*, Hachette, col. Textes du XX^e^ siècle, 1986.

Pero, me dirán, tanto en un caso como en el otro «el texto» sigue siendo el mismo. De acuerdo. ¡Si es que hay un texto! Y por muy incongruente que parezca esta cuestión, merece ser planteada.

¿Qué leer de Marx que sea lo que Marx quiso, que sea «representativo» de su pensamiento? ¿Qué libro escoger dado que podemos preguntarnos si hay un solo libro completamente terminado por Marx[6]? *La ideología alemana*, como bien sabemos, no fue publicada en vida de Marx, que prefirió entregarle el libro a «la crítica roedora de los ratones». El *Manifiesto*, «texto que solo tiene redactores, pero no un autor, y que sufrió coescrituras y modificaciones en todas sus parte», texto «en contacto directo con el movimiento real» que solo es «presentado para ser transformado[7]», tal como se puede ver por los múltiples prefacios, es un texto problemático. ¿Acaso ofrece una vía de acceso privilegiada, un compendio del pensamiento de Marx? O, al contrario, ¿es el origen de sus deformaciones más caricaturescas? El *Manifiesto*, «texto político que no tiene [en sí mismo] el principio de su inteligibilidad[8]», ¿no es como texto político demasiado simple y, por lo tanto, de menor valor, incluso poco fiable? ¿Acaso no fue a partir del *Manifiesto* cuando se «redujo» el pensamiento de Marx a unos pocos eslóganes simplones y ajenos a su verdad

---

6 *Ibídem*, p. 10.

7 *Ibídem*, 107.

8 M. Henry, *op. cit.*, t. 1, p. 10.

compleja y profunda[9]? El *Manifiesto*, que para muchos se ha convertido en el único texto de Marx que han leído y leerán, puede así constituirse en el peor obstáculo a una lectura sin prejuicios de su obra.

El capital, al menos el libro I, ¿puede ser *el* libro de Marx? Lo que el *Manifiesto* condensa para la acción, *El capital* lo dilata teóricamente. Más que cualquier otro, este libro, que a Engels le resultaba ilegible por demasiado denso, está amenazado de precariedad: «Las ediciones siempre parecen provisionales, todas condenadas a la revisión. Todas en conflicto unas con otras, solo tienen un objetivo: deshacerse de las otras y, así, deshacer los libros de Marx para reconducir los textos a algo publicable. [...] Todo se convierte en textos[10]». Los textos para un libro siempre postergado, como aquel libro pensado, prometido desde 1844 a un editor y nunca escrito que debía titularse *Crítica de la política y de la economía política*, o también, simplemente, *Economía*; los textos, pues, parecen ser la forma propia

[9] Es tanto más difícil considerar el *Manifiesto* como un texto representativo del pensamiento de Marx cuanto que su tesis central: toda la historia es historia de la lucha de clases, no es reivindicado por Marx como un descubrimiento o un pensamiento propio: «Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y algunos economistas burgueses la anatomía de estas» (carta a Joseph Weydemeyer, 5 de marzo de 1852, *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú).

[10] P. Loraux, *op. cit.*, p. 84.

del libro en Marx. Con una consecuencia: la de una cierta *ilegibilidad.* Parece que el propio Marx captó esta ilegibilidad de *El capital* y, aconsejado por Engels, por su editor y por Kugelmann, añadió un apéndice, un capítulo didáctico sobre la forma valor y algunos prólogos; más adelante, en vistas de una reedición, el propio Marx determina los capítulos que considera «legibles de entrada» (carta a Kugelmann, 30 de noviembre de 1867), sin dejar de manifestar su insatisfacción respecto al conjunto. Aspirar a leer *El capital* es, pues, chocar con un libro y un pensamiento en devenir, con una forma en movimiento cuya constitución «continúa al hilo de las ediciones [11]».

Si el libro designa también, más allá de su realidad material, el lugar donde el pensamiento de un autor se ofrece para la lectura en su forma más terminada, *el* libro de Marx, no existe un acceso directo a lo que sería el pensamiento último y definitivo de Marx. Sin duda que este no es solo el caso de Marx. Está claro que no existe *el* libro en general, ni siquiera *el* libro de tal o cual autor. La obra es siempre infinita, siempre se sigue haciendo o rehaciendo, siempre quedan palabras por decir y nunca son definitivas. En el caso de Marx, sin embargo, más que en el caso de cualquier otro filósofo, la elección de un texto equivale *ya* a una interpretación del pensamiento de su autor, una especie de decisión implícita del lugar donde se halla la «ver-

[11] *Ibídem*, p. 10.

dad» de este. Así, por ejemplo, la cuestión de la madurez de Marx y el problema de saber cuándo llegó a ser él mismo, es algo que enfrenta a los marxistas y a los no marxistas. En efecto, para los primeros, Marx solo se convirtió en Marx a partir del texto que proponemos aquí: *Miseria de la filosofía* (cf. Lenin, *El Estado y la revolución*: «*Miseria de la filosofía* es la primera obra de madurez de Marx»), mientras que la *Ideología* o los *Manuscritos de 1844*, descubiertos tardíamente (no se editaron hasta 1932), cuando la doctrina marxista ya estaba constituida desde hacía mucho tiempo, son considerados textos de juventud. Por el contrario, todos los que se empeñan en disociar a Marx del marxismo, centran sus análisis en estos textos que, lejos de enunciar un pensamiento inmaduro y simplemente preparatorio, contienen los principios de inteligibilidad de toda la obra, su verdad en suma. Entre el texto y el lector se interpone siempre la cuestión del grado de autenticidad marxiana de la obra que tiene ante sus ojos. Una idea preconcebida, voluntaria o no, se desliza en la elección misma del texto que ha hecho. No hay un acercamiento neutral a Marx.

A falta de un acercamiento neutral, podemos intentar un acercamiento fiel a lo que Marx pensaba de sus propios textos. Un acercamiento, bien es verdad, bastante poco marxiano (ya que «no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí[12]»),

[12] Prólogo a la *Crítica de la economía política*, *OE*, p. 183. En la edición francesa de este libro, las citas de Marx están extraídas de la edición de La Pléiade (Pl., tomo y página).

que consiste en remitirnos al juicio del propio autor, cuando existe, como en este caso, ya que Marx escribió mucho sobre su propia obra. Respecto al texto que presentamos, Marx le otorga varios «sellos de autenticidad». En primer lugar, al declarar al final de su vida que «la lectura de la *Miseria de la filosofía* y del *Manifiesto del partido comunista* podrá servir como introducción a *El capital*[13]». Por otra parte, al no «renegar» nunca de ese texto, al contrario, pues en 1880 declara que contiene «los gérmenes de la teoría desarrollada, tras veinte años de trabajo, en *El capital*». ¿Será este el libro representativo de Marx, o al menos su borrador, su introducción, su germen?

Miseria de la filosofía: el anti-Proudhon

Nueva paradoja: este libro de Marx, su primera obra pública, es, en primer lugar, un libro «contra», una respuesta, una crítica, un libro, pues, que no posee su propia autonomía. Incluso su título es una inversión —recurso que a Marx le encanta— del subtítulo de la obra de Proudhon: *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, aparecido en octubre de 1846 en París, editorial Guillaumin.

Hay sobreabundancia de citas, y no solo de Proudhon, ya que Marx organiza, en cierto modo, una

[13] Citado por M. Rubel, Pl. 1, p. LIII.

confrontación de este con los economistas ingleses: Smith, Ricardo, Bray son utilizados con profusión y Marx solo desempeña un papel de intermediario dejándolos hablar en su lugar. Se trata de demostrar que Proudhon no ha entendido nada, ni la metafísica alemana, ni la economía política. ¿Cómo esta concienzuda destrucción del pensamiento de Proudhon —y además realizada por otros distintos del propio Marx— puede constituir la elaboración de su propio pensamiento? A decir verdad, todos los textos de este periodo, *La Sagrada Familia*, *La ideología alemana* e incluso el *Manifiesto*, son textos críticos, textos contra: contra Stirner y *El único y su propiedad*, contra los hegelianos de izquierda, contra los socialistas utópicos o los pequeñoburgueses. Marx sobresale en la crítica. Su pensamiento se expresa primero mediante la ironía y el derribo. De modo que hay que leer estos textos buscando en ellos de forma deductiva el pensamiento de Marx como lo que sostiene su crítica y forma sus presupuestos más o menos implícitos.

A diferencia de *La Sagrada Familia* o de *La ideología alemana* que, como les encanta decir a los marxistas, liquidan de una vez por todas el debate con los autores y las ideas concernidas, *Miseria de la filosofía* solo inaugura un largo debate con Proudhon, que se prolongará a lo largo de toda la vida de Marx, como si tuviese que estar siempre librándose de él. En cierta forma, la referencia de Proudhon atraviesa toda la obra de Marx. Varias cartas demuestran esta obsesión con el proudhonismo. Así, por ejemplo, la carta del 1 de febrero de 1859 a

J. Weydemeyer: «En estos dos capítulos [de la *Contribución a la crítica de la economía política*] destrozo de arriba abajo el socialismo de Proudhon, de moda en Francia hoy en día, que pretende dejar subsistir la producción *privada*, pero *organizar* el intercambio de los productos privados, que acepta las *mercancías*, pero no el *dinero*», o también esta carta dirigida por Marx al editor de *El Capital* pidiéndole que busque un traductor francés: «Es muy importante emancipar a los franceses de las falsas concepciones en que Proudhon los ha encerrado con su mentalidad de pequeñoburgués idealista». ¿Por qué darle tanta importancia a Proudhon? ¿Qué representa Proudhon para Marx? ¿Por qué tanta inquietud?

Como se puede ver gracias a estas dos cartas y como lo demuestra el hecho de que la *Miseria de la filosofía* fuese escrito en francés, para Marx, el peligro proudhoniano se cierne sobre Francia. Los franceses deben ser prevenidos contra ese francés, es «un francés al que los franceses deben considerar ilegible [14]». El economista alemán —que en este caso se había vuelto «medianamente inglés»— abandona su condición de alemán —por cierto, sin privarse de recuperarla empujado y obligado («El señor Proudhon nos fuerza a retomar nuestra condición de alemán a nuestro pesar»)—, para destruir a un pensador francés que se cree alemán, y no cualquier alemán puesto que se trata de Hegel.

Recapitulemos. Un economista: ¿pero Marx es un economista? ¿No es más bien un metaeconomista,

[14] P. Loraux, *op. cit.*, p. 58.

un pensador de las condiciones de posibilidad de la economía? Alemán: ¿pero Marx era alemán? En efecto, ¿qué es ser alemán? Es estar condenado a la metafísica, al idealismo, a la rebelión estéril y egoísta como Stirner o a una moral del imperativo categórico como Kant, debido esencialmente a la impotencia para transformar el mundo, bien de forma política como en el caso de Francia, bien mediante una revolución industrial, como en el caso de Inglaterra, patria de la economía política: «La situación de Alemania a finales del siglo pasado se refleja por completo en la *Crítica de la razón práctica.* Mientras la burguesía francesa se hacía con el poder gracias a la revolución más colosal que ha conocido la historia, [...] mientras la burguesía inglesa, ya emancipada políticamente, revolucionaba la industria y sometía política y comercialmente a la India y al resto del mundo, los burgueses alemanes, impotentes, no pasaban del estado de la "buena voluntad"... Esta buena voluntad de Kant es la exacta contrapartida de la impotencia, de la postración y de la *miseria* de los burgueses alemanes [15]». En este sentido, Marx era muy poco alemán...

Este no economista no alemán critica, pues, a un pensador francés que, por su parte, se cree alemán y quiere «popularizar la metafísica poniéndola en práctica» (carta a Ackermann, 4 de octubre de 1844), y, al mismo tiempo, hacer accesible dicha metafísica, que él encuentra oscura, a los franceses. La metafísica que hay que popularizar y poner en práctica es, como

[15] Pl. 3, p. 1161.

ya hemos mencionado, la de Hegel: «Estoy convencido de que voy a emplear su lógica [la de Hegel] en mi próxima obra», le escribe Proudhon a Bergmann en una carta del 19 de enero de 1845 a propósito del *Sistema de las contradicciones económicas.*

Desde hacía tiempo Proudhon estaba atento a la complejidad de los fenómenos sociales y alimentaba la creencia de que cualquier realidad lleva en ella su contrario. Pero fue en su encuentro con los jóvenes hegelianos de París y con Marx, «durante las eternas discusiones nocturnas», donde Proudhon se «infectó [o inyectó, según las traducciones [16]] de hegelianismo», lo que le lleva a considerar que todo es *contradictorio.* Así nace la idea del *Sistema...* «Voy a demostrar que todos los elementos de la economía política, de la legislación, de la moral y del gobierno son esencialmente contradictorios; contradictorios, afirmo, no solo *entre ellos*, sino también *en sí mismos*, y sin embargo todos son necesarios e irrefutables. [...] No hace falta que añada que daré, al mismo tiempo, la teoría y el ejemplo de las resoluciones sintéticas de todas las contradicciones» (carta a Ackermann, 24 de octubre de 1844).

Intercambio de roles, inversión de las nacionalidades, idas y venidas entre ambas orillas del Rin, aunque cabe dudar que todo ello constituya un éxito para Proudhon. Sin saber alemán y no pudiendo leer

[16] Carta de Marx a J. B. von Schweitzer (1865) publicada en el periódico berlinés *Sozial-Demokrat* en febrero de 1865. En dicha carta, Marx, con motivo de la muerte de Proudhon (16 de enero de 1865), describe las distintas etapas de su relación.

a Hegel, que aún no estaba traducido, Proudhon, tal como afirma Marx, se equivoca de referencia al pensar que utiliza la lógica hegeliana. En realidad, más bien parece enredarse en las «insoluble antinomias kantianas [17]».

En efecto, ¿cuál es la sustancia del *Sistema*, ese «libro extraño» (Sainte-Beuve), donde las consideraciones sobre el impuesto se mezclan con reflexiones sobre la Providencia?

Ya lo hemos mencionado, para Proudhon, el objetivo es demostrar que todo es contradictorio. Entre estas contradicciones, la más importante, la que resume a las otras y a la vez abre el libro, es la que se da entre el valor de uso y el «valor de cambio», que Proudhon intenta superar con la noción de valor constituido, es decir, el valor basado en la cantidad de trabajo representado en el objeto. El valor de uso es, como ya sabemos, el valor utilitario de un objeto, el provecho que un consumidor puede extraer de la utilización de un producto, mientras que el valor de cambio es el equivalente, en otros bienes o en dinero, de este objeto. Estos dos valores se contraponen, «están el uno del otro en razón in-

---

[17] Carta a J. B. Schweitzer sobre Proudhon del 24 de enero de 1865, Pl. 1, p. 1454. En la carta a Annenkov, Marx se muestra más severo y afirmará que las contradicciones que Proudhon ve en la realidad no son más que *sus propias* contradicciones, el reflejo o la proyección de su situación contradictoria de pequeño burgués «que está deslumbrado por la magnificencia de la alta burguesía y simpatiza con los dolores del pueblo». ¿Una forma casi nietzscheana de ver en la filosofía «la confesión de su autor»?

versa[18]»: a menudo, lo más útil es lo que menos valor económico tiene, y a la inversa. Aquí hay un misterio: «el valor mengua a medida que la producción crece» y «el valor no considera para nada la utilidad ni el trabajo[19]». Consecuencia: la economía es economía de la injusticia y de la miseria, ya que este «valor caprichoso», esta «lucha perpetua» entre las dos formas del valor provocan «las guerras para extender el comercio y abrir nuevos mercados, el hacinamiento de mercancías, la paralización del cambio y del trabajo, las prohibiciones, los desastres de la competencia, el monopolio, el menosprecio de los salarios, las leyes de máximum, la espantosa desigualdad de fortunas y la miseria[20]». De modo que hay que «fijar el valor», encontrar el «valor absoluto» y definir así el principio de una justicia en los intercambios económicos, dar forma al proyecto de una sociedad igualitaria. Aquí es donde interviene ese «descubrimiento científico» que Marx se empeñará en anular demostrando que ni es un descubrimiento, ni es científico: el valor

---

[18] Pierre J. Proudhon, *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, traducción de Francisco Pi i Margall, Júcar, Madrid, 1975. La mayoría de las citas de este texto se refieren a dicha edición. En adelante indicamos, sin precisar que se trata del *Sistema...*, el tomo y la página. Aquí, t. 1, p. 93.

En francés se ha utilizado la edición de R. Picard, París, 1923, que incluye las notas al margen de Proudhon, ausentes en la edición española.

[19] *Ibídem.*

[20] T. 1, pp. 97-98.

constitutivo o, también, la ley de proporcionalidad. ¿Qué secreto encierra? EL TRABAJO. «El trabajo, solo el trabajo, produce los elementos todos de la riqueza y los combina hasta en sus últimas moléculas, según una ley de proporcionalidad variable pero cierta[21].» Así, dado que el trabajo sirve, en primer lugar, para producir los medios para la existencia y cubrir las necesidades, se podrá afirmar que una sociedad justa es aquella en que «la utilidad funda el valor; el trabajo determina su relación; el precio es [...] la expresión misma de esa relación[22]». Con la idea del valor constituido, del valor «como representación del trabajo» y «principio de comparación de los productos entre sí[23]», tenemos, pues, la síntesis, «la idea positiva y completa[24]» que resuelve la contradicción económica fundamental.

A partir de esta, el *Sistema* explica una serie de contradicciones cuya resolución sintética Proudhon intenta lograr cada vez. Así: «Por la división del trabajo y por las máquinas, el hombre debía elevarse gradualmente a la ciencia y a la libertad, y por la división y por las máquinas, se embrutece y se hace esclavo. El impuesto, dice la teoría, debe estar en razón de la fortuna; y, al contrario, el impuesto está en razón de la miseria. El improductivo debe obedecer; y por una amarga irrisión, el improductivo manda. El crédito, según la etimología de la pala-

---

21 T. 1, p. 104.
22 T. 1, p. 109.
23 T. 2, p. 346.
24 T. 1, p. 111.

bra, y su definición teórica, es el proveedor del trabajo; pero en la práctica, lo estruja y lo mata[25]». Capítulo tras capítulo, Proudhon hace funcionar un mismo principio, la misma intuición del carácter contradictorio de la economía capitalista. Sin embargo, su objetivo no es simplemente aniquilar, destruir, sino también edificar, construir: *destruam et aedificabo* es el exergo del *Sistema*. Ahora bien, esa es, de acuerdo con R. Picard, el autor de la introducción de la edición que citamos, la limitación del libro: «Aunque Proudhon plantea bien las contradicciones, no aporta las soluciones[26]». O, para ser más exactos, no aporta una solución hegeliana a estas contradicciones. Y Proudhon tampoco incurre, como afirma Marx, en las antinomias kantianas. En realidad, la búsqueda de una referencia alemana no demuestra más que una simple voluntad de legitimación. Proudhon despliega una forma de dialéctica propia que no le debe casi nada a Hegel, al que no había leído y del que tenía una idea simplista, la del esquema tesis/antítesis/síntesis, que por otra parte criticaba, pues le reprochaba a la síntesis hegeliana «que es anterior y superior a los términos que une[27]». La dialéctica de Proudhon no es solo «una dialéctica antinómica, negativa, antitética, que rechaza toda síntesis... Esta dialéctica busca "la reconciliación universal mediante la con-

---

[25] T. 2, p. 356.

[26] T. 1, p. 15, en la edición francesa de 1923.

[27] Citado por G. Gurvitch, *Dialéctica y sociología*, traducción de J. R. Capella, Alianza, Madrid, 1969, p. 137.

tradicción universal", que se realiza por medio de equilibrios [28]». Proudhon emplea la imagen de una pila eléctrica cuyos polos opuestos ni se atraen ni se destruyen, sino que, de algún modo, se equilibran. Lejos de la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana, estamos en una teoría estática del equilibrio de los contrarios.

La cuestión de saber qué referencias guían el pensamiento de Proudhon es más importante de lo que parece y nos sitúa de nuevo en la clave del debate Marx/Proudhon. Nos preguntábamos: ¿qué es lo que tanto preocupaba a Marx de Proudhon? ¿Por qué se siente obligado a proteger a Francia de su influencia? Lo cierto es que la idea de una constitución contradictoria de lo real, lejos de oponerse a su pensamiento, está, al contrario, en el fundamento de su propia reflexión. El capitalismo es contradictorio y eso es lo que garantiza su necesaria, su ineluctable decadencia, y todos los esfuerzos de Marx irán dirigidos a proporcionar la demostración científica de su enunciado. Esa no es la idea que tanto molesta a Marx, sino la de que esas contradicciones pueden resolverse mediante un equilibrio y que, en todo caso, hay que conservar el lado bueno y eliminar el malo. Para Marx, el análisis de Proudhon sigue siendo antirrevolucionario, es un enfoque «reformista» y conservador de las estructuras. Creer que se puede preservar el lado bueno (de la competencia, de la división del trabajo, de la propiedad

[28] *Ibídem*, p. 138.

privada, etc.) y eliminar el malo desemboca en rechazar la historia que, para Marx, justamente solo puede avanzar por el lado malo. En suma, Marx no puede aceptar el hecho de que esas contradicciones sean fijas, «eternas», en vez de considerarlas inscritas en un devenir, que no desemboquen en un vuelco violento y total del estado de cosas existente. Desde su punto de vista, esta búsqueda del equilibrio es lo que designa a Proudhon como un socialista pequeñoburgués, como la encarnación misma de esa figura. El debate económico sobre el valor, la moneda, la división del trabajo, etc., está impulsado por envites políticos. Este es el sustrato de la querella entre Marx y Proudhon; la breve y violenta historia de sus relaciones personales así lo confirma.

Marx y Proudhon: la «tenia» y el «traidor»

Octubre de 1843. Poco después del fracaso de la *Rheinische Zeitung*, de la que era jefe de redacción, Marx se refugia en París, «ciudad madre de la revolución» (Engels) y funda con Ruge los *Anales franco-alemanes* para llevar a cabo «una síntesis de la filosofía francesa y de la filosofía alemana». Aparecerá un solo número y el acercamiento con los socialistas franceses pronto resultará un fracaso: teístas que recurrían al Evangelio, reformistas o utópicos, permanecen sordos al ateísmo revolucionario y al socialismo «científico» reivindicado por

Marx. Solo Proudhon, del que Marx ha leído su primera memoria *¿Qué es la propiedad?* (1840) y al que alaba como el «más atrevido de los socialistas franceses[29]», constituye una excepción. Entre octubre de 1844 y febrero de 1845 los dos hombres se verán y será entonces cuando tengan las largas discusiones nocturnas durante las cuales Marx «le inyectará el hegelianismo a Proudhon». Cuando en febrero de 1845 se exilia de nuevo, esta vez en Bruselas, Marx piensa que puede contar con un adepto más e intenta, con la ayuda de Engels, que Proudhon se sume al movimiento obrero que está organizando, proponiéndole que sea el delegado francés de una red de correspondencia comunista (carta del 5 de mayo de 1846). También intenta arrancar a Proudhon de la influencia de Grîn, un prosélito de Feuerbach que intentaba convertir a Proudhon al humanismo de los hegelianos de izquierda. Como afirma G. Labica, «se plantea la lucha por el control ideológico de la inmigración alemana en París[30]». Pero la confianza y las esperanzas que Marx había depositado en Proudhon se verán defraudadas. Este último declinará la oferta (carta del 17 de mayo de 1846, pp. 61 y sig.), y este intercambio de cartas acabará con la incipiente amistad entre los dos hombres.

---

[29] «La obra de Proudhon *¿Qué es la propiedad?* tiene para la economía nacional la misma importancia que la obra de Sieyès *¿Qué es el tercer estado?* para la política» (*La Sagrada Familia*, traducción de Carlos Liacho, Akal, Madrid, 1981, p. 45).

[30] En *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1982, p. 740.

Sin duda, Marx había empleado en su carta algunas expresiones que podían molestar a un anarquista como Proudhon, por ejemplo, la de la «vigilancia que hay que ejercer». En efecto, Marx había escrito:

> Conjuntamente con mis dos amigos, F. Engels y Ph. Gigot, he organizado con los comunistas y con los socialistas alemanes una correspondencia regular que deberá abordar la discusión de cuestiones científicas y la vigilancia que hay que ejercer sobre los escritos populares y la propaganda socialista que puede hacerse en Alemania por estos medios. El objetivo principal de nuestra correspondencia será, sin embargo, poner en contacto a los socialistas alemanes con los socialistas franceses e ingleses, poner al corriente a los extranjeros de los movimientos socialistas que se establezcan en Alemania e informar a los alemanes de los progresos del socialismo en Francia e Inglaterra.

La repuesta de Proudhon solo podía irritar profundamente a Marx por su hostilidad hacia la acción revolucionaria, que reduce a una «sacudida»:

> Si usted quiere, busquemos juntos las leyes de la sociedad, el modo en que estas leyes se concretan, el progreso mediante el cual logramos descubrirlas; pero, ¡por Dios!, después de haber destruido todos los dogmatismos *a priori*, no pensemos en dedicarnos nosotros a adoctrinar al pueblo, [...] no nos convirtamos en los fundadores de una nueva intolerancia...

> También debo hacerle algunas observaciones sobre una frase de su carta: *En el momento de la acción.* Tal vez usted aún opina que actualmente no es posible ninguna reforma sin un golpe de mano, sin lo que antaño se llamaba una revolución, y que no es más que una simple sacudida. [...] Creo que no necesitamos algo así para triunfar; y que, en consecuencia, de ningún modo debemos plantear la acción revolucionaria como medio de reforma social. Por mi parte contemplo el problema de la siguiente forma: *devolverle a la sociedad, mediante una disposición económica, las riquezas que salieron de la sociedad mediante otra disposición económica*. En otras palabras: convertir en economía política la teoría de la propiedad contra la propiedad... Prefiero quemar a la propiedad a fuego lento antes que darle un nuevo impulso realizando una san Bartolomé con los propietarios.

Tras este rechazo, la antigua admiración reflejada en *La Sagrada Familia* se convierte en oposición feroz ante la actitud antirrevolucionaria de Proudhon («El señor Proudhon es un enemigo declarado de todo movimiento político[31]»). Para Marx, Proudhon ya no será más que un pequeñoburgués, lo que, en su vocabulario, es el peor insulto.

La aparición, algunos meses más tarde, del *Sistema de las contradicciones económicas*, con el subtítulo: *Filosofía de la miseria*, y la respuesta asesina de Marx en *Miseria de la filosofía*, consumarán intelectualmente la ruptura personal. En adelante, Marx

[31] Carta a Annenkov, en esta edición, p. 82.

y Proudhon serán enemigos. «Marx es la tenia del socialismo», anotará Proudhon en sus cuadernos. «El comunismo debe, ante todo, librarse de ese traidor», escribirá Marx en una carta a J. Weydemeyer el 1 de febrero de 1859 [32]...

De modo que podemos decir que el enfrentamiento entre Marx y Proudhon es, para emplear el lenguaje de Marx, en primer lugar *práctico* antes de convertirse en *teórico.* Su horizonte es siempre el enfrentamiento radical del socialismo revolucionario con los otros movimientos obreros. Este enfrentamiento atraviesa toda la historia de este movimiento, y se ha llegado a decir que cuando Proudhon sube, Marx baja. Ya sabemos que el dominio de Marx sobre el movimiento obrero y las otras ramas del socialismo solo se confirmó tardíamente, hacia finales del siglo XIX. La recuperación del movimiento obrero, su configuración como un movimiento proletario, revolucionario y políticamente organizado son el fruto de un largo combate, del que da testimonio el *Manifiesto del partido comunista*, publicado en febrero de 1848, ya que una gran parte de este texto consiste en definir la posición de los comunistas respecto a los otros parti-

---

[32] Citemos las líneas anteriores: «En estos dos capítulos [de la *Contribución a la crítica de la economía política*], destrozo de arriba abajo el socialismo de Proudhon, de moda en Francia hoy en día, que pretende dejar subsistir la producción *privada*, pero *organizar* el intercambio de los productos privados, que acepta las *mercancías* pero no el *dinero*». Cabe observar que se trata de un texto de 1859, prueba de que la figura de Proudhon no ha dejado de planear sobre la obra de Marx.

dos obreros y en negarles legitimidad y coherencia. A menudo se olvida esta posición del comunismo de Marx, al principio casi marginal, cuando «se escribe de nuevo la historia del socialismo considerando natural que fuese la expresión filosófica e ideológica de la clase obrera[33]». Al proceder así se olvida que «la inspiración inicial del socialismo no le debe nada al proletariado, puesto que primero se elaboró a propósito del problema agrario en las sociedades rurales», y que, «en el siglo XVIII, en Inglaterra, las primeras reacciones de defensa obrera no se identificaban con un pensamiento socialista[34]». El «socialismo científico» se impuso poco a poco, aprovechándose de los acontecimientos, dado que «el desarrollo histórico ha borrado de la faz de la tierra a la mayoría de los [otros] partidos[35]». Sin embargo, uno de esos partidos nunca será eliminado del todo y permanecerá como el eterno rival del comunismo: es la corriente cuya paternidad es atribuida a Proudhon, el anarquismo.

Marx y el anarquismo de Proudhon

En el transcurso de la Primera Internacional se pudo apreciar claramente la influencia de Proudhon

---

[33] R. Rémond, *Introdución a la historia de nuestro tiempo*, traducción de Inés Riviere, Vicens-Vives, Barcelona, 1980, vol. 2, p. 106.

[34] *Ibídem*, y p. 107.

[35] Como afirman Marx y Engels en su prólogo a la reedición de 1872 del *Manifiesto*, *OE*, *op. cit*., p. 28.

sobre el movimiento obrero francés: «En los ambientes obreros, la vasta denuncia del capitalismo [se refiere al *Sistema*] fue recibida, especialmente entre los obreros-artesanos, como una obra fundamental, y entre algunos, como una nueva Biblia[36]». También se ha dicho que la Comuna, espontáneamente, había descubierto los principios de Proudhon: comunalismo, federalismo, autogestión, hasta el punto de que Marx, aprobando en *La guerra civil en Francia* (1871) esta organización y entendiendo lo necesaria que era para el movimiento obrero, se veía, de hecho, de acuerdo con Proudhon. Esto demuestra la ambigüedad que reina en las relaciones entre el pensamiento marxiano, por no decir el marxismo, y el anarquismo. Dado que exploran la misma fuente, la crítica del capitalismo y la denuncia de la explotación del hombre por el hombre, igual que se puede decir, como E. Malatesta, que «toda la literatura anarquista del siglo XIX estaba impregnada de marxismo[37]», también se puede afirmar el importante papel que tiene Proudhon en el pensamiento de Marx. Que es, por otra parte, lo que siente Proudhon, indignado por «el panfleto del doctor Marx», obra que considera un plagio de sus ideas. En uno de los márgenes de su ejemplar de la *Miseria de la filosofía* anotará: «El verdadero sentido de la obra de Marx es que se lamenta de que en

---

[36] Pierre Ansart, *Proudhon*, Le livre de poche, col. Textes y débats, p. 77.

[37] Citado por Daniel Guérin, en *El anarquismo*, traducción de Dora y Aida Cyenbler, Campo Abierto, Madrid, 1978, p. 142.

toda cuestión he pensado como él, y que lo he dicho antes que él[38]». Sin dar demasiado crédito al amargo comentario de Proudhon, recordemos sin embargo dos puntos en los que se ven con nitidez las diferencias entre el proudhonismo y el marxismo para demostrar lo que atenúa también el aparente rigor.

Para Marx, como ya hemos mencionado, Proudhon no es más que un «pequeñoburgués que se debate entre el Capital y el Trabajo». Esta injuria responde, esencialmente, a la actitud de Proudhon respecto a la propiedad privada: Proudhon solo había atacado a la gran propiedad industrial y latifundista, sin cuestionar el principio mismo de la propiedad, es decir, sin aceptar el vuelco radical de las relaciones sociales y económicas implicadas en la idea de la abolición de la propiedad privada, fórmula en la cual, como lo recuerda el *Manifiesto*, «los comunistas tienen el derecho de resumir su teoría». *Miseria de la filosofía* la emprende contra la concepción proudhoniana de la propiedad, denuncia su abstracción y afirma la incapacidad de Proudhon para comprender su origen económico. Un cambio sorprendente si recordamos que en *La Sagrada Familia* Marx había reconocido su deuda con la primera memoria de Proudhon, «manifiesto científico del proletariado francés», el primero que había sabido identificar, en la propiedad y en la apropiación de los productos del trabajo por parte de aquellos que no trabajan, un robo. ¿Marx no retuvo nada de esa primera lectura?

---

[38] T. 2, p. 418, la edición Picard reproduce el conjunto de las anotaciones de Proudhon a la *Miseria de la filosofía*.

Si bien es verdad que la abolición de la propiedad privada es la piedra angular del sistema marxiano, esta aún dista mucho de adoptar el aspecto totalitario y negador del individuo que tendrá en los regímenes comunistas. No olvidemos que para el *Manifiesto*, «el comunismo no arrebata a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno». Este significado preciso —y, en resumidas cuentas, muy proudhoniano— de la abolición de la propiedad privada se ha olvidado a menudo, lo mismo que la crítica del igualitarismo burdo en los *Manuscritos de 1844*[39]. Dado que el pensamiento de Marx está marcado por una preocupación «ética» de respeto al individuo, particularmente visible en el riguroso sentido que da a la abolición de la propiedad privada, en parte se acerca al pensamiento de Proudhon, e incluso va más allá, pues Proudhon no acierta a determinar la verdadera esencia del individuo.

Si Proudhon es todavía, «de pies a cabeza, el economista de la pequeña burguesía», como afirma Marx en la carta a Annenkov, es en el sentido de

[39] Al hablar del comunismo en sus primeras etapas, Marx escribe: «Se halla enfrentado a una propiedad material tan poderosa, que su deseo es aniquilar *todo* lo que como *propiedad privada* no pueda ser posesión de todos [...]; la condición del obrero no es superada sino extendida a todos los hombres; violentamente quiere hacer abstracción del talento, etc. [...] Negando la *personalidad* del hombre, ese comunismo no es más que la expresión consecuente de la *propiedad* privada, que es esa negación». (*Manuscritos de 1844*, traducción de José María Ripalda, en *La cuestión judía y otros escritos*, pp. 124-125, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992).

que rechaza la necesidad de la violencia en política, y, sobre todo, de lo que Marx considerará el instrumento esencial de la revolución: la dictadura del proletariado. Esta representa una fase transitoria entre el capitalismo y el socialismo. Se caracteriza por la toma del poder por parte del proletariado, que ocupa las estructuras estatales (el ejército, la justicia...) y ofrece el aspecto paradójico de un «Estado que es, al mismo tiempo, un no-Estado» (Lenin). Ahora bien, está claro que el anarquismo rechaza *por definición* esta idea de una revolución dictada desde arriba, ya que sería crear de nuevo contradictoriamente la lucha de clases, la oposición entre gobernantes y gobernados, que es justamente lo que pretende abolir. La revolución debe venir de abajo, de los trabajadores, y autogestionarse; de ahí que Proudhon siga siendo el modelo y el teórico de todos los movimientos sociales espontáneos, anárquicos, en sentido estricto, incluso en nuestra época. También será, en un caso, el modelo de Marx cuando este afirme durante la Primera Internacional que «la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los propios trabajadores». Pero este enfoque proudhoniano es una excepción en el seno de una visión mucho más intervencionista de la revolución que culminará en el marxismo-leninismo.

Sin embargo, no hay duda de que el marxismo-leninismo traicionó el pensamiento de Marx, cuyos mayores esfuerzos apuntaban a reducir y abolir las transcendencias en el seno de una misma crítica que engloba a la religión, al Estado, a las mercancías. En todas y cada una de las ocasiones, se trata

de denunciar el proceso mediante el cual «unas actividades sociales se transforman en un poder material» que es «sustraído al control» de los individuos[40]. Cuando lo que surge del individuo, y sobre todo el producto de su trabajo, se le opone como una objetivación que escapa a su control, es precisamente cuando hay que hablar de alienación. Esta alienación, que en primer lugar es fundamentalmente económica, también es política: se llama el Estado y, como Proudhon, Marx hubiese podido afirmar, por ejemplo, que muy lejos de subordinar «la libertad individual al Estado, es el Estado o la comunidad la que debemos someter a la libertad individual[41]». Al oponerse violentamente a Proudhon, Marx, en cierto sentido, se desmarca de sus propios supuestos, los que convierten al individuo en la única realidad, en el elemento constitutivo de esta. Del mismo modo, cuando Marx le reprocha a los anarquistas en general, y a Proudhon en particular, que sean los enemigos declarados de cualquier movimiento político, que sean abstencionistas y globalmente antidemócratas, está en contradicción con su propia y constante crítica de la política y, especialmente, del concepto de «revolución política», que es sinónimo de superficial, de parcial y se contrapone al concepto de revolución real, de revolución social: «Cuando las evoluciones sociales dejarán de ser *revoluciones políticas*...», precisa en

---

[40] *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, en *La cuestión judía y otros escritos*, *op. cit.*, p. 166.

[41] T. 2, p. 256.

Miseria de la filosofía en un final que M. Rubel califica justamente de «anarquista». En consecuencia, la crítica a Proudhon no está desprovista de ambigüedad. Una parte de esta crítica —sobre todo la que cuestiona la naturaleza de la acción revolucionaria y los respectivos roles de los individuos y del partido en esta— responde más directamente a la posteridad que al propio Marx, ya que como ha demostrado muy bien M. Henry, la idea tan hegeliana de una negación del individuo en beneficio de entidades trascendentales como el Estado, el partido, la sociedad, corresponde al marxismo y no a Marx. En realidad, si Marx se opone a Proudhon, igual que se opone a Stirner y a Bakunin, no es debido a su adhesión pequeñoburguesa a la idea del individuo, sino, muy al contrario, porque estos últimos fracasaron al definir el verdadero concepto del individuo, porque el anarquismo, especialmente el de Stirner, no va más allá del individuo abstracto, de la conciencia individual e individualista, dejando escapar la esencia real y comunitaria del individuo. Marx no combate al anarquismo porque este enfrenta al individuo con la sociedad, sino, al contrario, porque, al no acertar con la esencia del primero, tampoco acierta con la verdadera naturaleza de la segunda.

Hay, pues, dos polémicas con Proudhon: una primera, aparente y oficializada por el marxismo, en el seno del cual Proudhon es descrito como un economista pequeñoburgués, un socialista reformista cuya influencia sobre el movimiento obrero francés debe ser, en la medida de lo posible, frenada. Esta

polémica nos remite al Marx políticamente comprometido, a sus tomas de posición históricas. Sobre determinados puntos, como la autoemancipación del proletariado, la polémica fluctúa al capricho de los acontecimientos y no encierra en sí misma el principio de su inteligibilidad.

Pero también hay una polémica más profunda referida a los propios supuestos del pensamiento de Proudhon y que conduce a Marx a la elaboración de sus tesis más fundamentales. Estas conciernen a la definición de la realidad, lo que llamamos el materialismo, y al análisis del valor y de su relación con el trabajo.

Estos son los dos puntos que queremos exponer ahora brevemente, primero a través de la carta a Annenkov, que retoma los análisis esenciales de *La ideología alemana*, y luego por medio de *Miseria de la filosofía*, que anticipa los análisis de la obra económica posterior.

La carta a Annenkov

«Una de las críticas fundamentales que Marx dirigía a los economistas clásicos era que tenían una concepción fijista de las categorías económicas del capitalismo, en último análisis, una concepción ahistórica», escribe J. Bruhat[42]. Proudhon es el primer reo de esta acusación:

---

[42] J. Bruhat, *Marx/Engels*, traducción Alberto Méndez, Martínez Roca, Barcelona, 1975, p. 162.

> Las relaciones económicas, examinadas en tanto categorías, son para el señor Proudhon unas fórmulas eternas, que no tienen ni origen, ni progreso [...]. [En efecto, precisa Marx,] el señor Proudhon, principalmente por falta de conocimientos históricos, no ha entendido que las categorías económicas no son más que abstracciones de las relaciones reales [...]. Así incurre en el error de los economistas burgueses que ven en las categorías económicas unas leyes eternas, y no unas leyes históricas [...]. De esta forma, en lugar de considerar a las categorías económico-políticas como unas abstracciones formadas por relaciones sociales reales, transitorias, históricas, el señor Proudhon [...] no ve en dichas relaciones sino unas encarnaciones de esas abstracciones[43].

Este ataque dirigido al «platonismo[44] de las categorías económicas» en Proudhon es esencial: resume todas las tesis de *La ideología alemana* a partir de las cuales Marx, después de su confrontación con el idealismo alemán, logró extraer los con-

[43] Carta a Annenkov, pp. 75 y 80.

[44] La expresión «platonismo de las categorías económicas» es obra de un estudioso de Proudhon, P. Haubtmann, en *Marx y Proudhon*, París, 1947, y no concita demasiado entusiasmo entre otros especialistas, en particular, G. Gurvitch, que habla «del mito del platonismo de Proudhon» (en *Proudhon*, traducción de Jordi Marfá, Guadarrama, Madrid, 1974, p. 24). Gurvitch evoca, en defensa de Proudhon, una nota marginal escrita en su ejemplar del texto de Marx en la que afirma: «Lo que él no ha entendido», es que «los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad

ceptos claves de su filosofía, lo que llamamos el materialismo histórico. Lo que Marx establece en estas pocas líneas magistrales es un concepto de realidad tal que se opone al concepto de ideología.

Real es, en primer lugar, lo que es histórico. Todo lo que pretende escapar a la historia e imponerse como una verdad eterna es, para Marx, necesariamente falso. Toda categoría económica, toda ley, todo concepto económico (por ejemplo, la propiedad privada), es una abstracción de las relaciones sociales y no es verdadero «más que en la medida que esas relaciones subsisten[45]». Por lo tanto, solo son verdaderos transitoriamente, ya que nada dura eternamente y que el movimiento, el cambio, la evolución conflictiva es la ley que rige todo lo que existe.

Este descubrimiento, sin embargo, no corresponde a Marx ya que la historicidad había irrumpido en el pensamiento del siglo XIX por la vía de la dialéctica hegeliana. Pero esa historia, en Hegel, seguía siendo una historia del Espíritu, de su autoproducción, un devenir de la conciencia y de sus representaciones, una «dialéctica puesta de cabeza»,

---

material producen los principios, las ideas, las categorías, de acuerdo con sus relaciones sociales». Estas categorías son «unos productos históricos y transitorios» (*Miseria de la filosofía*, p. 206). Proudhon replica: «¡Mentira, eso es precisamente lo que yo digo! La sociedad produce las leyes y los materiales de su experiencia... ¡De modo que me cabe la desgracia de pensar como usted! ¿Acaso he pretendido alguna vez que los principios son algo distinto que una representación intelectual?»

[45] Carta a Annenkov, p. 75

según la célebre frase del posfacio de *El capital*[46]. Esa es la dialéctica que Marx quiere enderezar. El idealismo es una inversión que conduce a ver, en «el proceso del pensamiento, al demiurgo de la realidad bajo el nombre de Idea[47]», o también la inversión que, como plantea Proudhon, convierte a las relaciones sociales en la encarnación de las categorías económicas, de los «hombres y de su vida práctica, la aplicación de esas categorías», o también hace del movimiento del pensamiento *lo que construye el mundo*[48].

Si el idealismo es dicha inversión, el materialismo se presenta, a su vez, como la inversión de esa inversión: la Idea es producida por lo real, son las relaciones sociales las que engendran las categorías económicas que no son más que una abstracción, es «el modo de producción de la vida material» lo que «domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual», «el ser social es lo que determina su conciencia»[49] y no la conciencia la que determina al ser social. Pero ¿se trata simplemente de una inversión de las relaciones entre la Idea y la realidad, entre la representación y el objeto, entre las relaciones sociales y el pensamiento? Algunos textos permiten pensarlo, y sobre todo el posfacio

---

[46] *El capital*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1980, p. XX.

[47] *Ibídem*, p. XIX.

[48] Respectivamente, carta a Annenkov, p. 83, y *Miseria de la filosofía*, p. 204.

[49] Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, *OE*, *op. cit*., p. 182.

ya citado de *El capital*. Tras contraponer su propia concepción a la Idea demiurga de Hegel, Marx escribe: «Para mí, el movimiento del pensamiento no es más que la reflexión del movimiento real, transportado y transpuesto en el cerebro del hombre». Encontramos de nuevo esta «teoría del reflejo», por ejemplo, en la carta de Engels a J. Bloch del 21 de septiembre de 1890, que habla de los «diversos elementos de la superestructura» como de «*reflejos* [de las] *luchas reales en el cerebro de los participantes*[50]».

¿Es este el verdadero sentido de la crítica? Si la respuesta es afirmativa, nos situaríamos en un materialismo cientificista, objetivo y mecanicista no menos enigmático que el idealismo que pretende refutar aunque lo único que hace es darle la vuelta. En efecto, si parece aberrante afirmar que una representación puede producir un objeto, un concepto, una realidad, ¿lo contrario no lo es también? «*¿Cómo puede producir una idea lo real*[51]?» Para responder a esta pregunta, ¿no es preciso encontrar otro concepto de lo real distinto al de ese materialismo que se limita a las cosas?

Lo real que abordamos aquí, lo que Marx llama innumerables veces «el terreno real de la historia», las «relaciones reales», las «condiciones reales», las «bases reales», no es, pues, lo real de la «cosa», no es lo real del materialismo del siglo XVIII. Lo que es real y, en consecuencia, lo que constituye *la única*

[50] La cursiva es mía.
[51] M. Henry, *op. cit.*, t. 1, p. 405.

verdad posible del materialismo de Marx, lo encontramos enunciado en la célebre «Primera tesis sobre Feuerbach»: «La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa, la realidad, lo sensible bajo la forma del *objeto* o de *la contemplación*, no como actividad humana sensorial, como *práctica*; no de un modo subjetivo[52]».

Es real no lo que *es*, al estilo de una cosa sensible, y que frecuentemente no es más que la materialización de la actividad humana, sino lo que produce, lo que actúa: el individuo viviente en su trabajo y en su vínculo concreto, material, con los otros individuos que viven y producen. Es real la producción diaria de los hombres, a través de unas determinadas formas de producción, de su vida material. Es real, en suma, la vida, como producción-consumo siempre histórica y socialmente determinada: «Examinemos, pues, los hechos: unos individuos determinados, que ejercen una actividad productiva determinada, establecen unas relaciones sociales y políticas determinadas[53]». Estas relaciones sociales, aunque no sean materiales en el sentido corriente, no son menos reales que lo que es producido. El error de Proudhon será precisamente no ver que la forma de producir, que el marco histórico-social no se confunden con lo que es producido, que el paño

---

[52] *Tesis sobre Feuerbach*, traducción de Wenceslao Roces, en *La cuestión judía y otros escritos*, *op. cit.*, p. 229.

[53] *La ideología alemana,* en *La cuestión judía y otros escritos, op. cit.*, p. 150.

y la tela, para retomar el ejemplo de Marx, producidos por los hombres no se confunden con las «relaciones sociales dentro de las cuales producen el paño y el lienzo[54]» y que son la condición de posibilidad, la base real de su producción. Para Marx, la realidad es la de la historia porque es la de la vida.

Si es esta capacidad productiva material la que define la realidad en tanto que adopta la forma de individuos vivientes —esos individuos que son «la primera premisa de toda historia humana[55]»—, es, al contrario, la impotencia al no producir nada lo que define lo irreal. Así, las ideas, la Historia (en el sentido hegeliano de una entidad autónoma), las categorías no son reales, ya que «las ideas no pueden realizar nada. Para realizar las ideas se necesitan hombres que ponen en juego una fuerza práctica[56]»; del mismo modo, «la Historia no hace nada... es el hombre real y vivo el que lo hace todo». Irreales son las categorías y las leyes económicas, irreales la ideología y el pensamiento, irreales la voluntad y el derecho, no, por supuesto, en el sentido de que solo existen en calidad de fantasmas, de reflejos o de sombras en nuestros cerebros cavernosos, sino porque la voluntad (el libre arbitrio de los filósofos), el derecho, la religión son los *productos determinados y no determinantes* de una sociedad en concreto. Lo irreal es lo que tiene su princi-

[54] Carta a Annenkov, p. 79.

[55] *La ideología alemana*, en *La cuestión judía y otros escritos, op. cit.*, p. 149.

[56] *La Sagrada Familia, op. cit.*, p. 136.

pio fuera de sí: en los individuos que viven y producen, en las relaciones de producción.

El pensamiento de Marx se constituye, pues, rechazando tanto a Feuerbach como al idealismo hegeliano[57]. Feuerbach, para quien «historia y materialismo aparecen completamente disociados[58]», porque la materia de Feuerbach no es percibida como *praxis*, producción necesariamente histórica de la vida material. Y el idealismo hegeliano que, al igual que Proudhon, quiere engendrar lo real a partir de conceptos, relaciones de producción a partir de categorías abstractas, incurriendo así en una historicidad idealista e ilusoria.

La expresión «materialismo histórico» significa, pues, simultáneamente, que «las relaciones materiales forman la base de todas las relaciones» que los hombres mantienen en sociedad, y que estas relaciones, dado que son reales, materiales, son necesariamente históricas y transitorias, sometidas a un movimiento continuo debido a las contradicciones internas que las definen. Un materialismo no

---

[57] Pero ¿rompió Marx realmente con el hegelianismo? Sobre este punto, los comentaristas están divididos. Algunos, como M. Henry, afirman que hay una separación radical a partir de *La ideología alemana*; otros, en vista del vocabulario a veces hegeliano y de ciertas afirmaciones del propio Marx, sobre todo en el posfacio de *El capital* («no hay más que ponerla de pie [la dialéctica] y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional», *El capital*, p. XX), perciben una profunda continuidad entre estos dos autores. Ver, por ejemplo, H. Denis, *«L'économie de Marx», Histoire d'un échec*, PUF, 1980.

[58] *La ideología alemana*, en *La cuestión judía y otros escritos, op. cit.*, p. 181.

histórico es tan falso como una historicidad no materialista.

Antes incluso de abordar más directamente el análisis económico de Proudhon en *Miseria de la filosofía*, en la carta a Annenkov Marx ya rechaza de entrada la obra por sus presuposiciones idealistas. Estas presuposiciones hacen que el análisis de Proudhon sea ilusorio, erróneo e incluso ideológico, lo que viene a ser lo mismo en la medida que «Marx establece una conexión esencial entre los conceptos de ideología, de abstracción, de ilusión[59]». ¿Pero de qué ideología hablamos? De la ideología por excelencia, de la ideología del pequeñoburgués. El veredicto pronunciado por Marx: «El señor Proudhon es un pequeñoburgués que se debate entre el Capital y el Trabajo[60]», cobra aquí su pleno significado.

Miseria de la filosofía

Si en la carta a Annenkov se reiteran las tesis decisivas de *La ideología alemana*, en *Miseria de la filosofía* Marx pone los fundamentos de sus análisis económicos futuros y, sobre todo, el principio clave del valor-trabajo.

Marx dedica lo esencial de su refutación a la crítica de la noción de valor constituido. Con esta noción, Proudhon quiere superar la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio y llegar

[59] M. Henry, *Marx*, *op. cit.*, t. I, p. 434.

[60] *Miseria de la filosofía*, p. 229.

por este medio a una economía en la que, en lugar de una fluctuación de los precios, el valor de las cosas es fijado de una vez y para siempre, y de forma justa, ya que está en proporción con el tiempo de trabajo.

Marx le formula dos reproches a esta idea. El primero para discutirle a Proudhon la paternidad de este «descubrimiento». En efecto, a Ricardo le corresponde el origen de la determinación del valor por el tiempo de trabajo. Marx cita constantemente los textos de Ricardo y de los otros economistas ingleses, sobre todo de Smith, para confirmar sus afirmaciones. Este proceso de reconocimiento de paternidad desemboca en una larga cita de Bray, del que Proudhon no sería más que una repetición.

El segundo reproche es más importante, puesto que sitúa a Marx en la vía de su obra posterior, de la que podemos decir que está completamente centrada en el problema del valor como fundamento de la economía.

Marx toma de la economía política clásica (Smith, Ricardo) la idea de que el valor económico está determinado por el tiempo de trabajo y no por la oferta, la demanda o la escasez. Así, el intercambio, que implica comparación y equivalencia, como ya lo había afirmado Aristóteles y como repite Proudhon («¿Cuántos clavos vale un zueco?»), es posible, según estos mismos economistas, por la conversión de cualquier cosa en su equivalente en tiempo de trabajo. De esta forma, pasamos del valor de uso, inconmensurable y, en consecuencia, impermutable económicamente, al valor de cam-

bio, fundamento de la economía. Pero «allí donde la economía política ve una solución, Marx no percibe todavía más que un problema[61]». Es el problema que Engels formula en estos términos: «¿Qué trabajo crea el valor?». El trabajo aparece, en efecto, también bajo un doble aspecto: «Hay que señalar la diferencia que existe entre el trabajo cuando tiene por resultado valores de uso y el trabajo cuyo resultado se traduce en valores de cambio[62]». El primero de ningún modo puede servir de medida para el valor de cambio ya que carece de valor en el sentido corriente[63]. De ahí que, antes de poder medir el valor por medio del trabajo, los economistas clásicos debían proceder, previamente, a una reducción y a una transformación: «Para medir valores de cambio de las mercancías por el tiempo de trabajo en ellas contenido, los diferentes trabajos deben ser reducidos a un trabajo homogéneo, simple[64]». Esta *reducción* es una *abstracción*. A la pregunta de Engels: «¿Qué trabajo crea el valor?», la respuesta de Marx surge, pues, sin ambigüedad:

---

[61] M. Henry, *Marx*, t. 2, p. 143.

[62] *Crítica de la economía política*, traducción Jacinto Barriel, Atlante, Barcelona, pp. 20-21.

[63] «Debemos concentrar nuestra atención en un valor particular, el del trabajo. Voy a sorprenderos, una vez más, con una paradoja. Estáis totalmente convencidos de que lo que vendéis día tras día es vuestro trabajo, que el trabajo tiene, pues, un precio y [que] ciertamente debe de existir una cosa llamada el valor del trabajo. Solo que *no existe el valor del trabajo en la acepción corriente de la palabra*.» (Pl. I, p. 508, la cursiva es mía.)

[64] *Crítica de la economía política*, *op. cit.*, p. 21.

«Por consiguiente, el trabajo que produce el valor de cambio es el *trabajo general abstracto*[65]», es decir, un trabajo en el que se hace abstracción de lo que constituye su realidad, a saber, una duración concreta, una vivencia subjetiva variable de un individuo a otro. Si bien es verdad que esta tesis decisiva no encontrará su formulación límpida hasta los escritos más tardíos, sin embargo ya está presente en *Miseria de la filosofía*. Puesto que, a la ingenua ambición de Proudhon, que quería hacer del valor-trabajo el principio de una igualdad social, de una justicia económica y política, Marx responde que «esta igualación del trabajo no es en absoluto obra de la justicia eterna del señor Proudhon; es simplemente una consecuencia de la industria moderna[66]».

En realidad, ¿qué significa esta igualdad? ¿Significa tal vez justicia? De ningún modo. También en este caso, la respuesta de Marx es lapidaria: significa que «el tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada[67]». En otras palabras, significa la alienación del trabajo, el trabajo convertido en mercancía o, lo que es lo mismo, el propio trabajador convertido en mercancía. Ya que está muy claro que «la pretendida mercancía denominada "fuerza de trabajo" no puede ser zarandeada, utilizada sin ton ni son [...] sin que se vean inevitablemente afectados los individuos humanos portadores de esta mercancía pecu-

[65] *Ibídem*, p. 19.
[66] *Miseria de la filosofía*, p. 125.
[67] *Ibídem*.

liar[68]». Incluso antes de estudiar las condiciones de trabajo particulares más o menos alienantes para el trabajador, es en el hecho mismo de considerar el trabajo —es decir, para Marx, la fuerza de trabajo en tanto que es la propia vida— como mercancía, de comprarla y venderla, de asignarle un precio fluctuante como el de cualquier otra mercancía y de volverla intercambiable en lo que se llama, tan apropiadamente, «el mercado de trabajo», en resumen, es al integrar el trabajo que «en el sentido corriente no tiene valor» en la esfera de los valores económicos, en la esfera de los intercambios, cuando se produce la alienación decisiva, la economía como alienación de la vida.

¿En qué aspecto la economía es una alienación? La respuesta a esta pregunta exigiría, por supuesto, un desarrollo que excede los límites de esta introducción. Solamente podemos decir que la alienación reposa sobre la objetivación, por parte de la economía política clásica, del valor, considerado como una propiedad inherente a las cosas, cuando no es más que una relación social —lo que Marx llama la fetichización de la mercancía. El objetivo de una revolución comunista será, pues, restablecer la transparencia de las relaciones sociales, es decir, hacer que «las relaciones sociales de las personas se revelen como relaciones personales

[68] K. Polanyi, *La gran transformación*, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1989, p. 129.

suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo[69]».

El análisis de Proudhon de la economía y el intento de acabar con las fluctuaciones del valor mediante la noción de «valor constituido» están, para Marx, privados de su fundamento, incluso si la elaboración rigurosa de las razones de esta crítica aún no están presentes en *Miseria de la filosofía*. Proudhon no entendió lo que Marx se atribuye como uno de sus principales descubrimientos: la génesis del valor en la economía comercial. De ahí que, para Marx, el *Sistema* no es más que una serie de «elucubraciones[70]», y ninguna es digna de consideración. Por otra parte, a Marx no le interesa tanto el contenido como el método de Proudhon, contenido que analiza en un importante segundo capítulo; en él encontramos desarrolladas las tesis de la carta a Annenkov, es decir, de *La ideología alemana* y de *La Sagrada Familia*: crítica de la abstracción, crítica del idealismo, crítica de un enfoque metafísico de la economía. Marx retoma aquí las tesis que hemos expuesto anteriormente, y contrapone a las categorías ideales, al hegelianismo de Proudhon, el trabajo, la materialidad de la vida como origen de toda realidad.

Con la crítica del valor constituido y del método, lo esencial queda dicho. De modo que los últimos cuatro capítulos que abordan, respectivamente, la división del trabajo, la competencia, la propiedad

[69] *El capital*, I, *op. cit.*, p. 44.
[70] *Miseria de la filosofía*, p. 266.

y la renta y, por último, las huelgas y las asociaciones obreras, son objeto de un estudio mucho más somero. Marx recusa en bloque los análisis de Proudhon y trata con mucha suficiencia el principio mismo de la dialéctica de Proudhon, que consiste en encontrar un lado bueno y uno malo en cada uno de estos fenómenos, una ventaja (o un progreso, que se debe conservar) y un inconveniente (o un retroceso, que se debe suprimir). A menudo, la crítica se vuelve histórica o genealógica, y Marx no deja de subrayar que, ante todo, los análisis de Proudhon adolecen de una falta de conocimientos históricos. Sobre la división del trabajo, Marx demuestra, como ya lo había hecho en la carta a Annenkov, que las máquinas, lejos de ser una consecuencia, como cree Proudhon, de la división del trabajo, son anteriores. Por lo tanto, la máquina no puede desempeñar el rol de una categoría económica que explique la génesis de la división del trabajo, dado que esta, al contrario, está intrínsecamente ligada al capitalismo y a su organización social. Marx se apoya en hechos porque quiere hacer una crítica *objetiva* de Proudhon, científica en cierta forma, y asombra la importancia de las referencias, históricas, técnicas y económicas en cada página. Sabemos que Marx leía mucho y llenaba docenas de cuadernos con anotaciones que luego encontramos en forma de un aparato de citas considerable. Las fórmulas «si el señor Proudhon hubiese leído» o «remitimos al señor Proudhon a...», se repiten con frecuencia y demuestran el desprecio del universitario y del trabajador encarnizado por la verborrea y el enfoque poco

riguroso del «torpe autodidacta que pretende pasar por un erudito[71]».

El último capítulo de *Miseria de la filosofía* trata de la pertinencia de las asociaciones y de las huelgas en la lucha obrera y le permitirá a Marx concluir el libro con el tema clave de la lucha de clases. En efecto, cuando el texto está terminado, faltan pocos meses para la publicación del *Manifiesto*, que marca su entrada en la acción política y en un compromiso por partida doble, teórico por un lado, con las investigaciones que le conducirán a *El capital*, y práctico por el otro, con su participación en la Primera Internacional.

La función del *Manifiesto*, redactado con la ayuda de Engels, era determinar claramente la posición de los comunistas frente a los otros movimientos obreros. Esta posición se basa en dos afirmaciones indisociables: 1.ª, la historia de cualquier sociedad es la historia de la lucha de clases; 2.ª, solo un vuelco radical de la sociedad, solo una revolución es capaz de poner fin a esta lucha e instaurar una sociedad sin clases. El envite de las líneas que cierran la *Miseria de la filosofía*, en las que Marx expone la idea ya conocida de una radicalización del antagonismo en el régimen capitalista, es, pues, la cuestión de la revolución y de su necesario advenimiento. En efecto, Marx anuncia la tesis que desarrollará más adelante, según la cual la asociación de los obreros, esa constitución del proletariado en una *clase*, es el desarrollo concomitante de

[71] Carta a J. B. Schweitzer, Pl. I, p. 1457.

una verdadera conciencia de clase, una consecuencia del propio capitalismo cuya ley ineluctable es unificar al proletariado y engendrar así a sus «propios sepultureros»:

> El desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que esta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables [72].

Así pues, la revolución está necesariamente inscrita en la ley económica del capitalismo: «La producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación», dirá Marx en la conclusión del libro I de *El capital* [73]. Pero si, como lo afirman estas frases, la historia obedece a unas leyes rigurosas que hacen que el advenimiento de una sociedad sin clases sea un hecho tan ineluctable como el de cualquier fenómeno físico cuyas leyes conocemos, entonces la caída del capitalismo no puede deberse en absoluto a una acción voluntaria del proletariado de la que, sin embargo, el *Manifiesto* pretende ser el motor a fin de precipitar, de manera efectiva, su curso. Por lo tanto, ¿«cómo conciliar la tesis de la ineluctable desaparición del capitalismo, [... cuya] ley Marx pretende haber descubierto, con la idea de una revo-

---

[72] *Manifiesto comunista*, en *OE*, *op. cit.*, p. 43.

[73] *El capital*, I, *op. cit.*, p. 700.

lución política que el mismo Marx plantea como una tarea eminentemente heroica ante la conciencia del proletariado... [74]»? ¿Cómo conciliar la ética y la ciencia? El llamamiento a la lucha contenido en la cita de G. Sand que cierra *Miseria de la filosofía*: «El combate o la muerte, la lucha sanguinaria o la nada», dado que estamos en el orden de la fatalidad, ¿es algo más que un simulacro? Esta unión, ora presentada como algo que debe de ser obra de los propios proletarios, ora como la del capitalismo que tiende, a pesar suyo y a pesar de ellos, a confundir a los proletarios con una solo masa cada vez más solidaria y sin fronteras, hace planear sobre este punto una ambigüedad esencial. Por un lado, es la toma de conciencia de sí por parte del proletariado lo que hace avanzar la historia —y aquí se inscribe la necesidad de un partido proletario que guiará esta acción—, por la otra, es la historia la que hace progresar esta conciencia de sí y, en este caso, dicha conciencia no es más que una consecuencia del progreso.

---

[74] M. Rubel, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, p. XXIII. Esta disyuntiva ha conocido unas soluciones que consisten, bien en suprimir uno de los aspectos, bien en intentar llegar a una síntesis. Por ejemplo, Rosa Luxemburgo o Sidney Hook: «El comunismo, por la simple naturaleza de las cosas, no está destinado a realizarse; pero si la sociedad debe sobrevivir, el comunismo ofrece el único camino para salir del callejón sin salida creado por la inhabilidad del capitalismo para darle a sus asalariados una existencia social decente... La afirmación de Marx es: o esto (el comunismo) o nada (la barbarie)». (Citado por M. Rubel, p. XXIV.) Recordemos solamente que el libro de Hook fue escrito en 1936.

Esta cuestión de la relación entre historia y conciencia de clase[75] se prolonga en Lenin y más allá, constituyendo una de las problemáticas centrales del marxismo. Sin embargo —y esto nos lleva de nuevo a Proudhon—, la cuestión de la revolución nunca llega a poner en cuestión la legitimidad de la revolución del proletariado. Es evidente que solo una revolución puede superar el antagonismo de clases; y discutir este «dogma» es abandonar el marco del pensamiento propiamente comunista, es caer en el reformismo pequeñoburgués. Está fuera de duda que «la condición para la emancipación de la clase trabajadora es la abolición de todas las clases[76]», es la revolución. El mérito de Proudhon consiste, tal vez, en haber matizado mejor este punto y haber evitado ese profetismo, ese discurso de todo o nada. La actitud de Proudhon ante la revolución es más compleja de lo que permite entrever la crítica de Marx. No se deja reducir, como parece en *Miseria de la filosofía*, a una actitud de pura y simple hostilidad respecto a la violencia y a la lucha, sino que tiene una parte de escepticismo y prudencia. Así, está claro que Proudhon no cree que las clases obreras estén «en capacidad de deducir, para la organización de la sociedad, conclusiones prácticas que le sean propias, y si, en el caso de que el poder viniera a dar en sus manos,

[75] Título de la célebre y discutida obra de G. Lukács, traducción Luis Clavell y J. L. R. Sánchez de Alva, Magisterio español, Madrid, 1987.

[76] *Miseria de la filosofía*, pp. 297.

porque cayera o se retirara la clase media, podría crear y desarrollar un nuevo orden político[77]». En consecuencia, para Proudhon la clase obrera todavía es incapaz de promover una verdadera revolución, al menos una revolución que sea suya, y no una idea dictada por los teóricos y los intelectuales. De modo que la revolución no puede tener ese carácter ineluctable y fatal que Marx le atribuye, y menos aún aparecer como la única solución posible a los conflictos internos del capitalismo.

Marx no deja de repetir que Proudhon es un pequeñoburgués. Pero Marx, cuando habla de la revolución, ¿no es todo lo contrario del científico que pretende ser? En este caso, ¿quién es más realista? Acaso Marx, para justificar su idea de la revolución, ¿no construyó un *proletariado* puro? Ese proletariado, ¿no será en realidad un *concepto* sacado directamente del idealismo alemán? El proletariado es lo universal en lo particular, la clase que es la disolución de todas las clases, es el hombre en tanto que sufre un daño, es la esfera que no puede emanciparse sin emancipar a toda la sociedad (ver nota 17, p. 86); en resumen, el proletariado es el Cristo de Hegel, es el negativo que en su extrema pobreza encierra su superación dialéctica. «El proletariado no es más que un sustituto del Dios cristiano, la historia que promueve y que va a realizar no es más que la transcripción profana de una historia

---

[77] Proudhon, *De la capacidad política de las clases jornaleras* (1864), traducción de F. Pi i Margall, Librería de Alfonso Durán, Madrid, 1869, p. 24.

sagrada[78].» El concepto marxiano de la revolución, «la negación de la negación», como se afirma en la conclusión de *El capital*, es un puro concepto surgido de una lógica idealista, recusada por lo demás. A la inversa, el proletariado de Proudhon no tiene esa dimensión metafísica, no es el Mesías de los tiempos modernos y no encarna una figura de la dialéctica. No es una realización de la filosofía y su conciencia de sí no coincide con el rol que le atribuyen: «Esa plebe [...] a la que quieren convertir en un poder de la revolución, de ningún modo se considera a sí misma como una clase desheredada[79]».

Al término de este enfrentamiento en el que creíamos ver a un francés tentado por Hegel y a un alemán transformado en francés, ¿no vuelven a ocupar cada uno su lugar?

---

[78] M. Henry, *Marx*, *op. cit.*, t. 1, p. 143. La comparación entre Cristo y el proletariado, entre el comunismo y el cristianismo primitivo, se remonta al propio Engels, que la menciona en un texto escrito poco antes de morir: *Contribución a la historia del cristianismo primitivo.*

[79] Proudhon, *De la justice dans la Revolution et dans l'Église*, citado por P. Ansart, *op. cit.*, p. 100.

Carta de Proudhon a Marx



Lyon, 17 de mayo de 1846

Mi querido señor Marx,

Acepto de buen grado convertirme en uno de los destinatarios de su correspondencia, cuyo objetivo y organización me parece que resultarán muy útiles. Sin embargo, no prometo escribirle ni mucho ni muy a menudo; mis diversas ocupaciones, unidas a una pereza natural, no me permiten semejantes esfuerzos epistolares. También me tomaré la libertad de formularle algunas reservas que me han sugerido distintos pasajes de su carta.

En primer lugar, aunque mis ideas en lo tocante a la organización y a la realización estén muy bien definidas en este momento, al menos en lo referido a los principios, creo que es mi deber, que es el deber de todo socialista, conservar durante un tiempo la forma antigua o dubitativa; en una palabra, al igual que el público, profeso un antidogmatismo económico casi absoluto. Si usted quiere, busque-

mos juntos las leyes de la sociedad, el modo en que estas leyes se concretan, el proceso mediante el cual logramos descubrirlas; pero, ¡por Dios!, tras haber derribado todos los dogmatismos *a priori*, no pensemos ahora en adoctrinar nosotros al pueblo; no incurramos en la contradicción de su compatriota Martín Lutero, que después de haber derribado la teología católica, inmediatamente se dedicó, a golpe de excomuniones y anatemas, a fundar una teología protestante. Desde hace tres siglos, Alemania no hace más que destruir el revoque del señor Lutero; no preparemos una nueva tarea para el género humano con un nuevo estropicio. Aplaudo de todo corazón su idea de publicar un día todas las opiniones; tengamos una buena y leal polémica; demos al mundo el ejemplo de una prudente y previsora tolerancia; pero no nos convirtamos, por estar a la cabeza del movimiento, en los jefes de una nueva religión, aunque sea la religión de la lógica, la religión de la razón. Acojamos, fomentemos todas las protestas; reprobemos cualquier exclusión, cualquier misticismo; no demos nunca una cuestión por agotada, y cuando hayamos utilizado hasta nuestro último argumento, empecemos de nuevo si es preciso, encantado de contar con su asociación; de lo contrario, ¡no!

También debo hacerle un comentario sobre una frase de su carta: *En el momento de la acción.* Tal vez usted sea aún de la opinión de que ninguna reforma es posible actualmente sin un golpe de mano, sin lo que antaño se llamaba una revolución, y que no es más que una simple sacudida. Esta opi-

nión, que entiendo, que disculpo, que discutiría de buen grado puesto que yo mismo la defendí durante mucho tiempo, le confieso que mis últimos estudios me han llevado a revisarla completamente. Creo que no necesitamos algo así para triunfar; y que, en consecuencia, no debemos en absoluto plantear la acción *revolucionaria* como método para la reforma social, porque este supuesto método sería simplemente un llamamiento a la fuerza, a la arbitrariedad, en resumen, una contradicción. Así es como me planteo el problema: *insertar en la sociedad, mediante una combinación económica, las riquezas que salieron de la sociedad mediante otra combinación económica.* En otras palabras, convertir en Economía política la teoría de la Propiedad contra la Propiedad, de forma que se pueda engendrar lo que ustedes, los socialistas alemanes, llaman *comunidad*, y que yo, de momento, me limitaré a llamar *libertad, igualdad.* Ahora bien, creo conocer el medio para resolver, en breve plazo, este problema: de modo que prefiero abrasar a la Propiedad a fuego lento en vez de darle un nuevo impulso realizando una san Bartolomé con los propietarios.

Mi próxima obra, que en este momento se halla a medio imprimir, le informará mejor.

Ya ve, mi querido filósofo, cuál es mi posición por ahora; si estoy en un error, si procede, me someteré de buena gana a su férula, a la espera de mi revancha. También debo decirle que creo que la clase obrera de Francia está en la misma disposición que yo; nuestros proletarios están tan sedientos de ciencia que nos recibirían muy mal si solo les

diésemos sangre para beber. En suma, opino que, por nuestra parte, sería una mala política hablar como exterminadores; siempre hay tiempo para que aparezcan los medios rigurosos; para eso, el pueblo no necesita ninguna exhortación.

Carta de Marx a Annenkov



Bruselas, 28 de diciembre [1846]

Mi querido señor Annenkov [1],

Habría recibido mucho antes mi respuesta a su carta del 1 de noviembre si mi librero no hubiese esperado hasta la semana pasada para enviarme el libro del señor Proudhon: *Filosofía de la miseria.* Lo he hojeado en dos días para poder comunicarle de inmediato mi opinión. Como he leído el libro rápidamente, no puedo pormenorizar demasiado, solo puedo hablarle de la impresión general que me ha producido. Si me lo pide, podré entrar en detalles en una segunda carta.

Le confieso francamente que, en general, el libro me parece malo, muy malo. Usted mismo bromea en su carta «sobre el sello de la filosofía alemana» del que el señor Proudhon alardea en esta obra informe

---

[1] Pavel Vassilievitch Annenkov era un escritor ruso liberal que Marx había conocido en París; Marx lo invitará a participar en las reuniones de Bruselas del comité de correspondencia comunista.

y presuntuosa, pero usted da por supuesto que el argumento económico no se ha visto infectado por el veneno filosófico. En realidad, ni de lejos le achaco los fallos de la argumentación económica a la filosofía del señor Proudhon. El señor Proudhon no formula una crítica errada de la economía política porque su filosofía sea ridícula, sino que formula una filosofía ridícula porque no ha entendido los engranajes del estado social actual, por utilizar una frase que el señor Proudhon toma, como otras muchas cosas, de Fourier.

¿Por qué habla el señor Proudhon de Dios, de la razón universal, de la razón impersonal de la humanidad, que nunca se equivoca, que siempre ha sido idéntica a sí misma y de la que solo hay que tener clara conciencia para dar con la verdad? ¿Por qué hace un hegelianismo superficial, para dárselas de pensador profundo?

Él mismo da la clave del enigma. El señor Proudhon ve en la historia una determinada serie de desarrollos sociales; ve el progreso realizado en la historia; opina que los hombres, considerados individualmente, no sabían lo que hacían, que se equivocaban sobre sus propios movimientos, es decir, que su desarrollo social parece, a primera vista, algo ajeno, separado, independiente de su desarrollo individual. No sabe explicar estos hechos, y la hipótesis de la razón universal, que se manifiesta, es improvisada. Nada más fácil que inventar causas místicas, es decir, frases en las que no aparece el sentido común.

Pero el señor Proudhon, al admitir que no entiende nada del desarrollo histórico de la humanidad —y lo

admite puesto que recurre a palabras tan altisonantes con la razón universal, Dios, etc.—, ¡está admitiendo implícita y necesariamente que es incapaz de comprender unos *desarrollos económicos*!

¿Qué es la sociedad, sea cual sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Son libres los hombres de escoger tal o cual forma social[2]? En absoluto. Fije un determinado estadio de desarrollo de las facultades productivas de los hombres y tendrá una determinada forma de comercio y de consumo. Fije un determinado grado de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, y tendrá una determinada forma de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases, en una palabra, una determinada sociedad civil. Fije una determinada sociedad civil y tendrá un determinado Estado político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil. Esto es lo que el señor Proudhon

---

[2] El materialismo es necesariamente un determinismo en la medida en que la libertad no es más que una ilusión de la conciencia, una conciencia que es, a su vez, ilusoria. Cf. por ejemplo, *El 18 Brumario...*: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (en *OE*, *op. cit.*, p. 95).

Cf. igualmente el famoso prólogo de la *Crítica de la economía política* (1859): «En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales» (en *OE*, *op. cit.*, p. 182).

nunca comprenderá, ya que considera que da un gran paso cuando apela del Estado a la sociedad civil[3], es decir, del compendio oficial de la sociedad a la sociedad oficial.

No hace falta añadir que los hombres no son libres de escoger *sus fuerzas productivas* —que son la base de toda su historia—, ya que toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. De este modo, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía está circunscrita por las condiciones en que los hombres se hallan situados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social que existe antes que ellos, unos elementos que ellos no han creado, que es producto de la generación anterior. Por el simple hecho de que toda generación posterior encuentra ya unas fuerzas productivas adquiridas por la generación precedente, que le sirven de materia prima para una nueva producción, se forma una conexión en la historia de los hombres, se forma una historia de la humanidad, que es tanto más la historia de la humanidad cuanto que las fuerzas productivas de los hombres, y en consecuencia sus relaciones sociales, han crecido. Consecuencia necesaria: la historia social de los hombres no es más que la historia de su desarrollo individual, sean o no conscientes de ello. Sus relaciones materiales forman la base de todas sus relaciones. Estas

[3] Debe entenderse: cuando apela a la sociedad civil contra el Estado. (En todo el texto francés se ha respetado la ortografía y la sintaxis de Marx.)

relaciones materiales no son más que las formas necesarias en las que su actividad material e individual se realiza.

El señor Proudhon confunde las ideas y las cosas. Los hombres nunca renuncian a lo que han ganado, pero eso no equivale a decir que nunca renuncian a la forma social bajo la que han adquirido determinadas fuerzas productivas. Muy al contrario. Para no verse privados del resultado obtenido, para no perder los frutos de la civilización, los hombres se ven obligados, desde el momento en el que el modelo de su comercio ya no se corresponde con las fuerzas productivas adquiridas, a cambiar todas las formas sociales tradicionales. (Aquí utilizo la palabra *comercio* en el sentido más general; como decimos en alemán, *Verkehr*.) Por ejemplo, los privilegios, la institución de las corporaciones y de los gremios, el régimen reglamentario de la Edad Media, eran unas relaciones sociales que solo correspondían a las fuerzas productivas adquiridas y al estado social preexistente, del cual habían surgido estas instituciones. Bajo la protección del régimen corporativo y reglamentario, se acumularon los capitales, se desarrolló el comercio marítimo, se fundaron las colonias —y los hombres habrían perdido estos frutos si hubiesen querido conservar las formas bajo cuya tutela habían madurado estos frutos. De modo que hubo dos conmociones: la revolución de 1640 y la de 1688. En Inglaterra, todas las antiguas formas económicas con sus correspondientes relaciones sociales y el estado político que era la expresión oficial de la antigua sociedad civil, fueron destruidas. Así, las formas eco-

nómicas bajo las que los hombres producen, consumen, intercambian son *transitorias e históricas.* Al adquirir nuevas facultades productivas, los hombres cambian su modo de producción, y con el modo de producción, cambian todas las relaciones económicas, que no eran más que las relaciones necesarias de ese modo de producción determinado.

Esto es lo que el señor Proudhon no ha entendido, y aún menos demostrado. El señor Proudhon, incapaz de seguir el movimiento real de la historia, nos ofrece una fantasmagoría que aspira a ser una fantasmagoría dialéctica. No siente la necesidad de hablar de los siglos XVII, XVIII y XIX, ya que su historia transcurre en el nebuloso mundo de la imaginación y se eleva muy por encima del tiempo y el espacio. En una palabra, esta antigualla hegeliana, no es una historia profana —una historia de los hombres—, es una historia sagrada —una historia de las ideas. Desde su punto de vista, el hombre no es más que el instrumento que la idea o la razón eterna utiliza para desarrollarse. Las *evoluciones* de las que habla el señor Proudhon son concebidas como evoluciones que se dan en el seno místico de la idea absoluta. Si se rasga el velo de este lenguaje místico, lo anterior equivale a decir que el señor Proudhon nos da el orden en el que las categorías económicas se hallan alineadas en el interior de su cabeza. No tendré que hacer un gran esfuerzo de[4] demostrarle que este orden es el orden de una cabeza muy desordenada.

---

[4] Léase: para...

El señor Proudhon abre su libro con una disertación sobre el *valor*, que es su tema favorito. Por esta vez, no examinaré semejante disertación.

La serie de las evoluciones económicas de la razón eterna empieza con la *división del trabajo*. Para el señor Proudhon, la división del trabajo es un asunto muy sencillo. ¿Pero el régimen de castas no era una determinada división del trabajo? ¿Y el régimen de los gremios no era otra división del trabajo? Y la división del régimen manufacturero, que empieza a mediados del siglo XVII y termina a finales del XVIII en Inglaterra, ¿acaso no es también totalmente distinta de la división del trabajo de la gran industria, de la industria moderna?

El señor Proudhon se halla tan alejado de la verdad que pasa por alto incluso lo que estudian los economistas profanos. Para hablar de la división del trabajo, no necesita hablar del *mercado* mundial. ¡Vaya! La división del trabajo en los siglos XVI y XV, cuando aún no había colonias, cuando América aún no existía para Europa, cuando Asia oriental solo existía a través de Constantinopla, ¿no debería diferenciarse radicalmente de la división del trabajo en el siglo XVIII, cuando las colonias ya estaban desarrolladas?

Eso no es todo. Toda la organización interna de los pueblos, todas sus relaciones, ¿acaso no son la expresión de una determinada división del trabajo? ¿No deben cambiar si cambia la división del trabajo?

El señor Proudhon ha entendido tan poco la cuestión de la división del trabajo que ni siquiera habla de la separación de la ciudad y del campo, que en Alemania, por ejemplo, se dio del siglo IX al XII.

De modo que, para el señor Proudhon, esta separación debe ser una ley eterna puesto que no conoce ni su origen ni su desarrollo. A lo largo de todo su libro hablará como si esta creación de un determinado modo de producción duraría[5] hasta el fin de los tiempos. Todo lo que dice el señor Proudhon sobre la división del trabajo no es más que un resumen y, además, un resumen muy superficial, muy incompleto de lo que han dicho antes que él Adam Smith y mil más.

La segunda evolución son las *máquinas*. La conexión entre la división del trabajo y las máquinas es enteramente mística para el señor Proudhon. Cada uno de los modos de la división del trabajo tenía unos instrumentos específicos. Por ejemplo, desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII, los hombres no lo hacían todo con las manos. Tenían unos instrumentos muy complejos, como los bastidores, los navíos, las palancas, etc.

Así, nada más ridículo que afirmar que las máquinas son una consecuencia de la división del trabajo en general.

También le diré, de paso, que si el señor Proudhon no ha entendido el origen histórico de las máquinas, aún ha entendido menos su desarrollo. Hasta el año 1825 —época de la primera crisis universal—, se puede decir que las necesidades del consumo en general crecían más deprisa que la producción y que el desarrollo de las máquinas fue una consecuencia ineludible de las necesidades del mercado. Desde el

[5] Léase: debiera durar...

año 1825, la invención y la aplicación de las máquinas no es más que el resultado de la guerra entre los patronos y los obreros. Aunque esto no es verdad[6] en el caso de Inglaterra. En cuanto a las naciones europeas, se vieron obligadas a aplicar las máquinas por la competencia que les planteaban los ingleses, tanto en su propio mercado como en el mercado mundial. Finalmente, en cuanto a América del Norte, la introducción de las máquinas se debió tanto a la competencia con los otros pueblos como a la escasez de mano de obra, es decir, a la desproporción entre la población y las necesidades industriales de América del Norte. A partir de estos hechos se puede calibrar la sagacidad que el señor Proudhon demuestra cuando conjura el fantasma de la competencia como tercera evolución, ¡como antítesis de las máquinas!

Por último, en general, es un verdadero absurdo hacer de las *máquinas* una categoría económica de la misma importancia que la división del trabajo, la competencia, el crédito, etc.

La máquina no tiene tanto[7] de categoría económica como el buey que tira del arado. La aplicación actual de las máquinas es una de las relaciones de nuestro régimen económico actual, pero el modo de explotar las máquinas es algo completamente ajeno a las propias máquinas. La pólvora sigue siendo pólvora, ya se utilice para herir a un hombre o para desinfectar las llagas de un herido.

---

[6] Léase: solo es verdad...

[7] Léase: tiene tanto...

El señor Proudhon se supera a sí mismo cuando desarrolla en el interior de su cabeza la competencia, el monopolio, los impuestos o las pólizas, la balanza comercial, el crédito y la propiedad, en este orden. Casi todas las instituciones de crédito ya estaban desarrolladas a principios del siglo XVIII en Inglaterra, antes de la invención de las máquinas. El crédito público no era más que una nueva forma de subir los impuestos y de satisfacer las nuevas necesidades creadas por la llegada de la clase burguesa al gobierno. Finalmente, la *propiedad* constituye la última categoría en el sistema del señor Proudhon. En el mundo real, por el contrario, la división del trabajo y todas las demás categorías del señor Proudhon son las relaciones sociales cuyo conjunto forma lo que actualmente se llama la *propiedad*. Sin estas relaciones, la propiedad burguesa no es más que una ilusión metafísica o jurídica. La propiedad en tiempos pasados, la propiedad feudal, se desarrolla en medio de una serie de relaciones sociales completamente diferentes. El señor Proudhon, al establecer la propiedad como una relación independiente, incurre en algo más que en un error de método: demuestra claramente que no ha captado el vínculo que une todas las formas de la producción *burguesa*, que no ha entendido el carácter *histórico* y *transitorio* de las formas de producción en una época determinada. El señor Proudhon, que no ve en nuestras instituciones sociales unos productos históricos, que no comprende ni su origen, ni su desarrollo, solo puede criticarlos de forma dogmática.

De ahí que el señor Proudhon se vea obligado a recurrir a una *ficción* para explicar el desarrollo. Imagina que la división del trabajo, el crédito, las máquinas, etc., que todo ha sido inventado al servicio de su idea fija, de la idea de la igualdad. Su explicación es de una ingenuidad sublime. Estas cosas se inventaron para la igualdad pero, desgraciadamente, se han vuelto contra la igualdad. Su razonamiento no va más allá. Es decir: hace una suposición gratuita, y como el desarrollo real y su ficción se contradicen a cada paso, concluye que hay una contradicción. Pero disimula que la única contradicción que hay se da entre sus ideas fijas y el movimiento real.

De este modo, el señor Proudhon, principalmente por falta de conocimientos históricos, no ha comprendido que los hombres, al desarrollar sus fuerzas productivas, o sea, al vivir, desarrollan determinadas relaciones entre sí, y que el modo de estas relaciones cambia necesariamente con la modificación y el crecimiento de estas facultades productivas. No ha entendido que las *categorías económicas* no son más que *abstracciones* de esas relaciones reales, que solo son realidad mientras esas relaciones subsisten [8]. Así cae en el error de los economistas burgueses, que ven

[8] La verdad de una categoría o de una ley económica es, pues, *relativa*, relativa a la relación de la que constituye la abstracción. De forma general, el hecho de considerar toda teoría como la expresión ideológica de unas condiciones materiales históricas y transitorias ¿no despoja simplemente cualquier valor de verdad a dicha teoría? Y, en ese caso, ¿la propia filosofía de Marx no cae bajo el peso de ese relativismo? «Si la filosofía

en estas categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas, leyes que solo son tales para un determinado desarrollo histórico, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas. De esta forma, en lugar de considerar las categorías político-económicas como abstracciones hechas de relaciones sociales reales, transitorias, históricas, el señor Proudhon, mediante una inversión mística, solo ve en las relaciones reales unas incorporaciones[9] de esas abstracciones. Dichas abstracciones son ellas mismas fórmulas que han dormitado en el seno de Dios Padre desde el comienzo del mundo. Pero aquí, el bueno del señor Proudhon cae presa de grandes convulsiones intelectuales. Si todas estas categorías son emanaciones del corazón de Dios, si son la vida oculta y eterna de los hombres, ¿cómo es posible, primero, que haya un desarrollo, y, segundo, que el señor Proudhon no sea conservador? Él explica estas con-

---

de la praxis afirma teóricamente que cualquier verdad que se considera eterna y absoluta tuvo unos orígenes prácticos y representa un valor "provisional"..., es muy difícil explicar "en la práctica" que semejante interpretación se aplica igualmente a la propia filosofía de la praxis sin quebrantar las convicciones que son necesarias para la acción. Por otra parte, esta dificultad surge en cualquier filosofía historicista» (Gramsci, *Oeuvres complètes*, II, 95, citado por M. Henry, *Marx*, *op. cit.*, t. 1, pp. 471-472).

M. Henry muestra que «Marx nunca consideró el relativismo como una consecuencia inevitable y ruinosa de su propia filosofía...». «En efecto, es una verdad absoluta en todos los casos y siempre que toda verdad es relativa a la realidad histórica que la funda» (*ibídem*).

[9] Léase: encarnaciones...

tradicciones mediante un sistema entero[10] del antagonismo.

Para aclarar este sistema de antagonismo, tomemos un ejemplo.

El *monopolio* es bueno, ya que es una categoría económica, o sea, una emanación de Dios. La competencia es buena, ya que también es una categoría económica. Pero lo que no es bueno es la realidad del monopolio y la realidad de la competencia. Lo que todavía es peor es que el monopolio y la competencia se devoren mutuamente. ¿Qué debemos hacer al respecto? Dado que estos dos pensamientos eternos de Dios se contradicen, le parece evidente que, en el seno de Dios, también hay una síntesis de estos dos pensamientos en la cual los males del monopolio son equilibrados por la competencia, y *viceversa.* La consecuencia de la lucha entre las dos ideas será que solo sobresalga el lado bueno. Hay que arrancarle a Dios esa idea secreta para luego aplicarla, y así todo saldrá a pedir de boca; hay que revelar la fórmula sintética oculta en la oscuridad de la razón impersonal de la humanidad. El señor Proudhon no vacila ni un instante a la hora de ofrecerse como revelador.

Pero fíjese usted por un momento en la vida real. En la vida económica actual no encontrará solo[11] la competencia y el monopolio, sino también su síntesis, que no es una *fórmula* sino un *movimiento.* El monopolio produce la competencia; la competencia produce el monopolio. Sin embargo, esta ecuación,

---

[10] Léase: todo un sistema...

[11] Léase: no solo encontrará..

lejos de allanar las dificultades de la situación actual, como imaginan los economistas burgueses, genera una situación más difícil y más embarullada. Así, al cambiar la base sobre la que se establecen las relaciones económicas actuales, al aniquilar el *modo* actual de producción, no solo se aniquila la competencia y el monopolio, y el antagonismo que mantienen, sino también su unidad, su síntesis, el movimiento que es el equilibrio real de la competencia y del monopolio.

Ahora le daré un ejemplo de la dialéctica del señor Proudhon.

La *libertad* y la *esclavitud* forman un antagonismo. No hace falta que hable ni de los lados buenos ni de los malos de la libertad. En cuanto a la esclavitud, no hace falta que mencione sus lados malos. Lo único que hay que explicar es el lado bueno de la esclavitud. No me refiero a la esclavitud indirecta, a la esclavitud del proletariado, sino a la esclavitud directa, a la esclavitud de los negros en Surinam, en Brasil, en las regiones meridionales de América del Norte.

La esclavitud directa es el pivote de nuestra industrialización actual en la misma medida que lo son las máquinas, el crédito, etc. Sin esclavitud no hay algodón; sin algodón, no hay industria moderna. La esclavitud es lo que le ha dado valor a las colonias; las colonias son las que han creado el comercio mundial, que es la condición necesaria para la gran industria maquinizada[12]. De modo que, antes de la trata de

[12] Léase: mecanizada...

negros, las colonias no le daban al viejo mundo más que muy pocos productos y no cambiaban visiblemente la faz del mundo. Por lo tanto, la esclavitud es una categoría económica de gran importancia. Sin la esclavitud, América del Norte, el pueblo más progresista, se transformaría en un país patriarcal. Pero eliminad a América del Norte del mapa de los pueblos y sobrevendrá la anarquía, la decadencia completa del comercio y de la civilización moderna. Pero hacer desaparecer la esclavitud sería tanto como eliminar a América del mapa de los pueblos. Por eso la esclavitud, como categoría económica, se encuentra en todos los pueblos desde el inicio del mundo. Los pueblos modernos solo han sabido disfrazar la esclavitud en sus propios feudos e importarla abiertamente al Nuevo Mundo. ¿Qué hará el bueno del señor Proudhon tras estas reflexiones sobre la esclavitud? Buscará la síntesis de la libertad y de la esclavitud, el verdadero término medio, en otras palabras: el equilibrio entre la esclavitud y la libertad.

El señor Proudhon ha entendido muy bien que los hombres hacen el paño, el lienzo, las telas de seda; ¡y tiene mérito que él haya comprendido algo tan nimio! Lo que el señor Proudhon no ha entendido es que los hombres, de acuerdo con sus facultades, producen también *las relaciones sociales* en las que producen el paño y el lienzo. Y el señor Proudhon aún ha entendido menos que los hombres, que producen las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también las *ideas*, las *categorías*, es decir, las expresiones abstractas

ideales de esas mismas relaciones[13]. De esta forma, las categorías son tan poco eternas como las relaciones que reflejan. Son productos históricos y transitorios. Para el señor Proudhon, muy al contrario, la causa primaria son las abstracciones, las categorías. Según él, son ellas y no los hombres las que producen la historia. *La abstracción, la categoría considerada como tal*, es decir, separada de los hombres y de su acción material, es naturalmente inmortal, inalterable, impasible; no es más que un ser de la razón pura, lo que simplemente quiere decir que la abstracción considerada como tal es abstracta. ¡Admirable *tautología*!

Así, las relaciones económicas vistas bajo la forma de categorías, son para el señor Proudhon unas fórmulas eternas que no tienen ni origen ni progreso.

---

[13] En consecuencia, encontramos en la producción de las ideas las mismas relaciones y los mismos antagonismos que en las relaciones de producción propiamente dichas. La clase dominante no es solo dominante económicamente. Cf. *La ideología alemana*: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, en general, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente» (*La cuestión judía y otros escritos*, *op. cit.*, p. 182). Cf. también el *Manifiesto*: «Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante» (*Obras escogidas*, *op. cit.*, p. 48).

Hablemos en otros términos: el señor Proudhon no afirma directamente que la *vida burguesa* es para él una *verdad eterna*: lo dice indirectamente al divinizar las categorías que reflejan en forma de ideas las relaciones burguesas. Considera los productos de la sociedad burguesa como seres espontáneos dotados de vida propia, eternos desde el momento que se presentan ante él bajo la forma de categorías, de ideas. De ahí que no vea más allá del horizonte burgués. Como opera sobre ideas burguesas dando por supuesto que son eternamente ciertas, busca la síntesis de esas ideas, su equilibrio, y no comprende que su modo actual de equilibrarse es el único modo posible.

En realidad hace lo que hacen los buenos burgueses. Todos afirman que la competencia, el monopolio, etcétera, en principio, es decir, tomados como ideas abstractas, son los únicos fundamentos de la vida, aunque en la práctica dejan bastante que desear. Todos quieren la competencia sin las funestas consecuencias de la competencia. Todos quieren lo imposible, es decir, las condiciones de la vida burguesa sin las consecuencias necesarias de esas condiciones. Ninguno entiende que la forma burguesa de producción es una forma histórica y transitoria, en la misma medida que lo era la forma feudal.

Este error se deriva de que, para ellos, el hombre burgués es la única base posible de toda sociedad, de que no conciben una sociedad en la que el hombre haya dejado de ser burgués.

El señor Proudhon es, pues, necesariamente *doctrinario*. En su caso, el movimiento histórico que

trastoca el mundo actual se reduce a descubrir el equilibrio justo, la síntesis de las dos ideas burguesas. Así, a fuerza de sutileza, el sagaz muchacho descubre el pensamiento oculto de Dios, la unidad de dos ideas aisladas que solo son dos ideas aisladas porque el señor Proudhon las ha aislado de la vida práctica, de la producción actual, que es la combinación de las realidades que reflejan. En lugar del gran movimiento histórico que nace del conflicto entre las fuerzas productivas que los hombres ya han adquirido y sus relaciones sociales, que ya no se corresponden con esas fuerzas productivas; en lugar de las terribles guerras que se preparan entre las distintas clases de una nación, y entre las distintas naciones; en lugar de la acción práctica y violenta de las masas que es la única que podrá resolver estas colisiones; en lugar de este movimiento vasto, continuado y complicado, el señor Proudhon propone el movimiento *cacadauphin*[14] de su invención. De esta forma, son los eruditos, los hombres capaces de descubrir el pensamiento íntimo de Dios, los que hacen la historia. Las clases humildes solo tienen que aplicar estas revelaciones. Ahora entenderá por qué el señor Proudhon es el enemigo declarado de cualquier movimiento político. Para él, la solución de los problemas actuales no consiste en la acción pública sino en las rotaciones dialécticas de su cabeza. Como para él las categorías son las fuerzas motrices, para cambiar las categorías no es preciso cambiar la vida práctica. Muy al contrario: hay que cambiar las

[14] Este término no figura en el diccionario.

categorías, pues la consecuencia será el cambio de la sociedad real.

En su afán por conciliar las contradicciones, el señor Proudhon no se pregunta si la base misma de sus contradicciones no debe ser derribada. Se parece mucho al político doctrinario que defiende al rey y a la Cámara de diputados y a la Cámara de los pares como partes integrantes de la vida social, como categorías eternas. Solo que busca una nueva fórmula para equilibrar[15] estos poderes cuyo equilibrio consiste precisamente en el movimiento actual, en el que uno de esos poderes bien se impone al otro, bien es su esclavo. De ahí que durante el siglo XVIII una multitud de cabezas mediocres se dedicaran a encontrar la verdadera fórmula para equilibrar los estamentos sociales, la nobleza, el rey, los parlamentos, etc., cuando poco después ya no había ni rey, ni parlamento, ni nobleza. El verdadero equilibrio en este antagonismo era el derrumbe de todas las relaciones sociales que servían de base a esas existencias feudales y al antagonismo de esas existencias feudales.

Dado que el señor Proudhon plantea, por un lado, las ideas eternas, las categorías de la razón pura, y por el otro, a los hombres y su vida práctica, que es, según él, la aplicación de estas categorías, en sus obras se encuentra, desde el comienzo, un *dualismo* entre la vida y las ideas, entre el alma y el

---

[15] Recordemos que el equilibrio es el concepto esencial del pensamiento de Proudhon, completamente orientado hacia el problema y la búsqueda de la justicia; cuando se aplica a las relaciones sociales, la noción de equilibrio adquiere el nombre de igualdad.

cuerpo —dualismo que se repite bajo múltiples formas. Ahora usted podrá entender que este antagonismo no es más que la incapacidad del señor Proudhon para comprender el origen y la historia profana de las categorías que diviniza.

Mi carta ya es muy larga para hablar también del ridículo alegato que el señor Proudhon lanza contra el comunismo. De momento, me concederá usted que un hombre que no ha entendido el estado actual de la sociedad, entenderá aún menos el movimiento que tiende a derribarla y a las expresiones literarias de este movimiento revolucionario.

El *único punto* en el que estoy totalmente de acuerdo con el señor Proudhon es en el de su repugnancia por la sensiblería socialista. Antes que él, me he ganado muchos enemigos con mis burlas del socialismo aborregado, sentimental, utópico. Pero el señor Proudhon ¿no se hace unas extrañas ilusiones al contraponer su sentimentalismo pequeñoburgués, me refiero a sus declamaciones sobre la pareja, el amor conyugal y todas esas banalidades, con el sentimentalismo socialista que es, por ejemplo, en el caso de Fourier, mucho más profundo que las simplezas presuntuosas del bueno de Proudhon [16]?

[16] Este elogio de Fourier en contra de Proudhon demuestra que Marx no rechaza completamente el socialismo utópico y, al contrario, asume algunas de sus ideas. Así, la idea de que «En la civilización, la pobreza brota de la misma abundancia», la oposición entre «trabajo *repugnante*» y «trabajo atractivo», la crítica de la división del trabajo y la de la posición de la mujer en la sociedad: «El grado de emancipación de la mujer en una sociedad es el barómetro natural de la emancipación general» (*Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *OE*, *op. cit.*, p. 421).

Él mismo percibe con tanta claridad la nulidad de sus razones, su absoluta incapacidad para hablar de estas cosas, que se lanza a pecho descubierto en medio de furores, de exclamaciones, de las *irae hominis probi* [las cóleras del hombre honrado], que echa espuma por la boca, que jura, denuncia, proclama la infamia, la peste, que se da golpes de pecho y se vanagloria, ante Dios y los hombres, ¡de estar limpio de las infamias socialistas! No se burla en plan crítico de los sentimentalismos socialistas, o lo que él considera sentimentalismos. En plan santo, como si fuera el Papa, excomulga a los pobres pecadores y alaba las virtudes de la pequeña burguesía y las miserables ilusiones amorosas, patriarcales del hogar doméstico. Y esto no es en absoluto casual. El señor Proudhon es de la cabeza a los pies el filósofo, el economista de la pequeña burguesía. El *pequeño burgués*, en una sociedad avanzada y por mor de su condición, se hace por una parte socialista y por la otra economista, es decir, que está deslumbrado por la magnificencia de la alta burguesía y simpatiza con los sufrimientos del pueblo. Presume, en el fuero interno de su conciencia, de ser imparcial, de haber encontrado el justo equilibrio, que tiene la pretensión de diferenciarse del término medio. Semejante pequeño burgués diviniza la *contradicción*, ya que la contradicción es el fondo de su ser. Él no es más que la contradicción social en acción. Mediante la teoría debe justificar lo que él es en la práctica, y el señor Proudhon tiene el mérito de ser el intérprete científico de la pequeña burguesía francesa, lo que es un mérito real, puesto que

la pequeña burguesía será parte integrante de todas las revoluciones sociales que se preparan [17].

Hubiese querido poder enviarle mi libro sobre la economía política, pero hasta ahora me ha sido imposible dejar [18] imprimir esta obra y las críticas de los filósofos y socialistas alemanes, de las que le hablé en Bruselas [19]. No puede usted imaginar las dificultades que semejante publicación encuentra en Alemania, por un lado está la policía, por el otro los libreros, que a su vez son los representantes interesados de todas las tendencias que ataco. Y en cuanto a nuestro propio partido, no solo es pobre sino que una gran fracción del partido comunista alemán está contra mí porque me opongo a sus utopías y a sus declamaciones.

P.S. Me preguntará por qué le escribo en mal francés en lugar de escribir en buen alemán: es porque trato de un autor francés.

---

[17] En el *Manifiesto*, Marx demuestra que el régimen capitalista radicaliza más que nunca el antagonismo de clase al precipitar en el proletariado tanto a los pequeños burgueses como a los aristócratas devorados por la gran industria: «En los países donde se ha desarrollado la civilización moderna, se ha formado —y, como parte complementaria de la sociedad burguesa, sigue formándose sin cesar— una nueva clase de pequeños burgueses que oscila entre el proletariado y la burguesía. Pero los individuos que la componen se ven continuamente precipitados a las filas del proletariado a causa de la competencia» (en *OE*, p. 52).

[18] Léase: hacer...

[19] Es decir, respectivamente: *Crítica de la política y de la economía política*, obra en dos volúmenes, para la que Marx había firmado en 1845 un contrato con el editor alemán Leske y que no llevará a cabo hasta 1857, y *La ideología alemana*.

Le estaré muy agradecido si no demora demasiado su respuesta, así sabré si me ha comprendido bajo esta forma de un francés bárbaro[20].

[20] La respuesta le llegará a Marx a comienzos de enero de 1847. Annenkov se declara impresionado: «Su opinión sobre la obra de Proudhon, gracias a su precisión, su claridad y, ante todo, a su tendencia a atenerse a la realidad, ha tenido una influencia realmente benéfica sobre mí» (Carta del 6 de enero de 1847).

MISERIA DE LA FILOSOFÍA

Respuesta a la *Filosofía de la miseria* del señor Proudhon (1847)

El señor Proudhon tiene la desgracia de ser singularmente desconocido en Europa. En Francia se acepta que sea un mal economista, porque se le considera un buen filósofo alemán. En Alemania se acepta que sea un mal filósofo, porque se le considera uno de los mejores economistas franceses. En mi calidad de alemán y economista, he querido protestar contra este doble error.

El lector comprenderá que, en esta ingrata labor, a menudo he tenido que abandonar la crítica al señor Proudhon para criticar a la filosofía alemana y dar, al mismo tiempo, unas nociones de economía política.

Bruselas, 15 de junio de 1847.

La obra del señor Proudhon no es simplemente un tratado de economía política, un libro corriente, es una Biblia: «Misterios», «secretos arrancados al seno de Dios», «Revelaciones», no falta de nada. Pero como en la actualidad los profetas son cues-

tionados más concienzudamente que los autores profanos, el lector tendrá que resignarse a pasar conmigo por la erudición árida y tenebrosa de la «génesis», para luego elevarse con el señor Proudhon hasta las regiones etéreas y fecundas del suprasocialismo. (Ver Proudhon, *Filosofía de la miseria*, Prólogo [1].)

[1] «*La filosofía de la miseria* mezcla, en efecto, consideraciones propiamente económicas con capítulos sobre la Providencia o sobre Dios. A aquellos que se sorprenden, Proudhon les responde: "Sigo creyendo que las cuestiones sobre Dios, sobre el destino humano, sobre las ideas, sobre la verdad, en una palabra, que todas las elevadas cuestiones filosóficas forman parte integrante de la ciencia económica"» (Carta a Bergmann, 8 de junio de 1847). En estas pocas líneas advertimos el talento de Marx para la polémica, ya fogueado en este estilo, su arte de la santificación irónica (San Max, la Sagrada Familia...), su aptitud implacable para el sarcasmo.

CAPÍTULO PRIMERO

Un descubrimiento científico



1. Oposición entre el valor de uso y el valor de cambio

Se da particularmente el nombre de *valor de utilidad* a la capacidad de todos los productos, ya naturales, ya industriales, de servir para la subsistencia del hombre; y el de *valor en cambio*, a la capacidad que tienen de ser cambiados el uno por el otro... ¿Cómo se convierte el valor útil en valor en cambio?... Los economistas no han observado bastante bien esa generación de la idea de valor, y conviene, por lo mismo, que nos detengamos en ella. Ya que entre todos los objetos que necesito, muchos no se encuentran en la naturaleza sino en pequeña cantidad, o no se los encuentra, me veo obligado a contribuir a la producción de los que me faltan, y como no puedo poner mano en todo, *propondré* a otros hombres, colaboradores míos en funciones diversas, que me cedan a *cambio* del mío una parte de sus productos. (*Sistema de las contradicciones económicas*, t.1, p. 90.)

El señor Proudhon se propone, antes de nada, explicarnos la doble naturaleza del valor, la *«distinción dentro del valor»*, el proceso que convierte el valor de uso en valor de cambio. Es importante que sigamos al señor Proudhon en este acto de transustanciación. He aquí cómo se lleva a cabo según nuestro autor.

La mayoría de los productos no se encuentran en la naturaleza, se encuentran al final de un proceso industrial. Supongamos que las necesidades superan la producción espontánea de la naturaleza y que el hombre se ve obligado a recurrir a la producción industrial. ¿Qué es la industria, en la hipótesis del señor Proudhon? ¿Cuál es su origen? Un hombre solo que necesite un gran número de cosas «no puede poner mano en todo». Tantas necesidades que satisfacer suponen otras tantas cosas que hay que producir —no hay productos sin producción; tantas cosas que hay que producir ya implican a más de un hombre en la producción. Ahora bien, desde el momento que se da por sentado que la mano de un hombre solo no basta para la producción, ya se da por supuesta toda una producción basada en la división del trabajo. De esta forma, la necesidad, tal como la concibe el señor Proudhon, supone a su vez toda la división del trabajo. Y al admitir la división del trabajo llegas al intercambio y, por lo tanto, al valor de cambio. Casi habría sido mejor suponer, de entrada, el valor de cambio.

Pero el señor Proudhon ha preferido dar un rodeo. Sigámoslo en sus idas y venidas para volver siempre a su punto de partida.

Para salir del estado de cosas en que cada uno produce en solitario, y así llegar al intercambio, «recurro», dice el señor Proudhon, a «colaboradores míos en funciones diversas». De modo que yo tengo colaboradores y todos cumplen diversas funciones, sin que eso implique que yo y todos los demás, siempre de acuerdo con la suposición del señor Proudhon, hayamos abandonado la posición solitaria y poco social de los Robinsones [2]. Los colaboradores y las funciones diversas, la división del trabajo y el intercambio que implica, surgen de la nada.

Para resumir: tengo necesidades basadas en la división del trabajo y en el intercambio. Al dar por supuesto que existen estas necesidades, el señor Proudhon ha supuesto el intercambio y el valor de cambio, del que precisamente se propone «examinar su origen con más esmero que los demás economistas».

El señor Proudhon también hubiese podido invertir el orden de las cosas sin invertir por ello lo acertado de sus conclusiones. Para explicar el valor de cambio, es preciso que haya intercambio. Para explicar el intercambio, tiene que haber división del trabajo. Para explicar la división del trabajo, tiene que haber necesidades que requieran la división del trabajo. Para explicar estas necesidades, hay que «*suponerlas*», lo que no equivale a negarlas, contra-

---

[2] «La economía política gusta tanto de las robinsonadas» (*El capital*, I, *op. cit.*, p. 43).

riamente al primer axioma del prólogo del señor Proudhon: «Suponer a Dios es negarlo[3].»

¿Cómo se las arregla el señor Proudhon, que da por supuestamente conocida la división del trabajo, para explicar el valor de cambio que, para él, es siempre desconocido?

Un hombre se lanza a «*proponerle* a otros hombres, sus colaboradores en las diversas funciones», que establezcan el intercambio y que hagan una distinción entre el valor de uso y el valor de cambio. Al aceptar la distinción propuesta, el único «cuidado» que los colaboradores le han dejado al señor Proudhon es el de levantar acta del hecho, señalarlo, «anotar» en su tratado de economía política el «origen de la idea del valor». Pero a nosotros aún tiene que explicarnos el «origen» de esta propuesta, decirnos, en fin, cómo este hombre solo, ese Robinsón, tuvo de repente la idea de hacerle «a sus colaboradores» una proposición de *semejante* género y cómo sus colaboradores la aceptaron sin ninguna protesta.

El señor Proudhon no entra en estos detalles genealógicos. Simplemente le confiere al hecho del

[3] La cita de Marx no es demasiado exacta. En realidad Proudhon había escrito: «Suponer a Dios, se dirá, es negarlo» (t. 1, p. 37). En el Prólogo se justifica por recurrir a esta hipótesis, «instrumento dialéctico necesario» (*ibídem*, p. 38): «Necesito de la hipótesis de Dios no solo para dar sentido a la historia» (ya que, dice Proudhon: «La historia de las sociedades no es ya para nosotros sino una larga determinación de la idea de Dios»), «sino también para legitimar las reformas que hay que hacer en el Estado en nombre de la ciencia» (*ibídem*, p. 55).

intercambio una especie de carácter histórico, presentándolo bajo la forma de una moción que una tercera persona habría hecho con el propósito de establecer el intercambio.

He aquí una muestra del «*método histórico y descriptivo*» del señor Proudhon, que profesa un soberbio desdén por el «método histórico y descriptivo» de un Adam Smith o de un Ricardo.

El intercambio tiene su propia historia y ha pasado por diferentes fases.

Hubo una época, como en la Edad Media po ejemplo, en que solo se intercambiaba lo superfluo, el sobrante de la producción respecto al consumo.

También hubo una época en que no solo lo superfluo, sino todos los productos, toda la existencia industrial se canalizaba en el comercio, en que toda la producción dependía del intercambio. ¿Cómo explicar esta segunda fase del intercambio —el valor venal elevado a la segunda potencia?

El señor Proudhon, aparentemente, tiene una respuesta preparada. Supongamos que un hombre le haya «*propuesto* a otros hombres, sus colaboradores en las diversas funciones», elevar el valor venal a su segunda potencia.

Finalmente, llegó la época en que todo lo que los hombres habían contemplado como algo inalienable se convirtió en objeto de intercambio, de tráfico y podía enajenarse. Es el tiempo en que las cosas que hasta ese momento se transmitían, pero nunca se intercambiaban, se daban, pero nunca se vendían, se adquirían, pero nunca se compraban —virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc.—, en el que, en

suma, todo se convirtió en objeto de comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o, para hablar en términos de economía política, el tiempo en que cualquier cosa, moral o física, al haberse convertido en valor venal, es llevada al mercado para ser apreciada en su justo valor.

¿Cómo explicar también esta nueva y última fase del intercambio, el valor venal elevado a la tercera potencia?

¡El señor Proudhon ya tiene la respuesta preparada! Supongamos que una persona le haya «*propuesto* a otras personas, sus colaboradores en las diversa funciones», hacer de la virtud, del amor, etcétera, un valor venal, elevar el valor de cambio a su tercera y última potencia.

Es fácil comprobar que el «método histórico y descriptivo» del señor Proudhon sirve para todo, responde a todo, lo explica todo. En concreto, cuando se trata, antes que nada, de explicar históricamente el «origen de una idea económica», él supone el caso de un hombre que le propone a otros hombres, sus colaboradores en las diversas funciones, que realicen este acto de generación, y no hay más que hablar.

A partir de ese momento aceptamos el «origen» del valor de cambio como un hecho consumado; ahora solo falta exponer la relación entre el valor de cambio y el valor de uso. Escuchemos al señor Proudhon:

> Los economistas han hecho resaltar muy bien el doble carácter del valor; pero no han presentado con la misma claridad la *contradicción de su natu-*

> *raleza*; aquí empieza nuestra crítica... No basta haber señalado, en el valor útil y en el valor en cambio, ese admirable contraste en que los economistas no están acostumbrados a ver sino una cosa muy sencilla: es preciso demostrar que esa pretendida sencillez encierra un misterio profundo que estamos en el deber de penetrar... En términos técnicos, el valor útil y el valor en cambio están uno del otro en razón inversa. (T. 1, pp. 92-93.)

Si hemos entendido bien el pensamiento del señor Proudhon, estos son los cuatro puntos que se propone establecer:

1. El valor de uso y el valor de cambio forman un «sorprendente contraste», se oponen.
2. El valor de uso y el valor de cambio están en razón inversa, se contradicen entre sí.
3. Los economistas no han captado ni entendido ni la oposición ni la contradicción.
4. La crítica del señor Proudhon empieza por el final.

Nosotros también empezaremos por el final, y para disculpar a los economistas de las acusaciones del señor Proudhon, dejaremos que hablen dos economistas bastante importantes.

> *Sismondi*[4]: El comercio lo ha reducido todo a la oposición entre el valor de uso y el valor de cambio, etc.

---

[4] Sismondi (1733-1842). Historiador y economista nacido en Ginebra al que Marx criticará por considerarlo el representante del socialismo pequeñosburgués. Esta cita está sacada de *Études sur l'économie politique*, 1836.

> *Lauderdale*[5]: En general, la riqueza nacional [el valor de uso] disminuye en la misma proporción en que se acrecientan las fortunas individuales por el aumento del valor venal; y a medida que estas se reducen por la disminución de ese valor, generalmente aumenta la riqueza nacional.

Sismondi ha basado en la *oposición* entre el valor de uso y el valor de cambio su principal doctrina, según la cual la disminución de la renta es proporcional al aumento de la producción.

Lauderdale ha basado su sistema en la razón inversa de las dos clases de valor, y su doctrina llegó a ser tan popular en tiempos de Ricardo que este podía hablar de ella como de algo conocido por todos:

> Confundiendo los conceptos del valor y de riqueza [valor de uso], pudo afirmarse que, disminuyendo la cantidad de mercancías, es decir, de cosas necesarias, convenientes y agradables para la vida, puede aumentarse la riqueza[6]. (Ricardo, *Principios de economía política y de tributación.*)

Acabamos de ver que los economistas, antes del señor Proudhon, han «señalado» el misterio profun-

---

[5] Lauderdale (1752-1839). Descendiente de una de las más rancias familias escocesas, fue miembro de los Comunes, gobernador de la India y adversario del partido del rey. Marx cita la traducción de E. Lagentie de Lavaïsse de las *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique*, París, 1808.

[6] Ricardo (1772-1823): *Principios de economía política y de tributación,* traducción de Valentín Andrés Álvarez, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1973, p. 233. Ricardo es el principal exponente de lo que Marx llama «la economía política clásica» o también «burguesa».

do de la oposición y de la contradicción. Veamos ahora cómo el señor Proudhon explica a su vez este misterio después de los economistas.

Siempre que la demanda permanece igual, el valor de cambio de un producto baja a medida que la oferta crece; en otras palabras: cuanto más abundante es un producto *en relación con la demanda*, más bajo es su valor de cambio o su precio. Y viceversa: cuanto más débil es la oferta en relación con la demanda, más sube el valor de cambio o el precio del producto ofrecido; en otros términos, cuanto mayor es la escasez de productos ofrecidos con relación a la demanda, más carestía hay. El valor de cambio de un producto depende de su abundancia o de su escasez, pero siempre en relación con la demanda. Supongamos que existe un producto muy raro, incluso único en su género: este producto único, si no es demandado, será más que abundante, será superfluo. En cambio, supongamos un producto multiplicado por millones que, si no basta para cubrir la demanda, es decir, si hay demasiada demanda, siempre escaseará.

Estas son verdades que casi podríamos considerar banales; sin embargo, hemos tenido que reproducirlas aquí para explicar los misterios del señor Proudhon.

> De tal modo, que siguiendo el principio hasta sus últimas consecuencias, se acabaría por concluir lo más lógicamente del mundo que las cosas de uso necesario y de cantidad infinita no deben valer nada, y por lo contrario, las de ninguna utilidad y de escasez extrema ser de un precio inesti-

> mable. Mas para colmo de dificultad, la práctica no admite estos extremos: por un lado, no hay producto humano que pueda llegar a existir en cantidad infinita; por otro, las cosas más raras no serían susceptibles de valor, si en mayor o menor grado no fuesen útiles. El valor útil y el valor en cambio están, pues, fatalmente encadenados el uno al otro por más que por su naturaleza tiendan de continuo a excluirse. (T. 1, pp. 93-94.)

¿Qué provoca la confusión total del señor Proudhon? Simplemente, que ha olvidado la *demanda*, y que una cosa no es rara o abundante más que en función de la demanda. Pero al prescindir de la demanda, identifica el valor de cambio con la *escasez* y el valor de uso con la *abundancia.* Efectivamente, al decir que las cosas «de *ninguna utilidad* y de *escasez extrema*» son «de un *precio inestimable*», está diciendo simplemente que el valor de cambio no es otro que la escasez. «Escasez extrema y ninguna utilidad», es escasez pura. «Precio inestimable», es el máximo del valor de cambio, es el valor de cambio puro. Con estos dos términos establece una ecuación. Luego valor de cambio y escasez son dos términos equivalentes. Al llegar a estas supuestas «consecuencias extremas», el señor Proudhon se encuentra, en efecto, con que ha llevado hasta el extremo no las cosas, sino los términos que las expresan, y, de este modo, demuestra su capacidad para la retórica más que para la lógica. Se topa de nuevo con sus primeras hipótesis en toda su desnudez, cuando cree haber encontrado nuevas

consecuencias. Gracias a ese mismo proceder, logra identificar el valor de uso con la abundancia pura.

Tras haber establecido la ecuación del valor cambiable y la escasez, del valor de uso y la abundancia, el señor Proudhon se sorprende mucho al no encontrar ni el valor de uso en la escasez y en el valor de cambio, ni el valor de cambio en la abundancia y en el valor de uso; y, al comprobar que la práctica no admite estos extremos, no le queda más salida que creer en el misterio. Para él, hay precio incalculable porque no hay compradores, y nunca los encontrará mientras haga abstracción de la demanda.

Por otra parte, la abundancia del señor Proudhon parece ser un fenómeno espontáneo. Y olvida completamente que hay unas personas que producen dicha abundancia y a las que les interesa no perder nunca de vista la demanda. De lo contrario, ¿cómo habría podido decir el señor Proudhon que las cosas que son muy útiles deben tener un precio muy bajo o incluso no costar nada? Hubiese debido concluir, bien al contrario, que hay que restringir la abundancia, la producción de las cosas muy útiles, si se quiere aumentar su precio, el valor de cambio.

Los antiguos viticultores franceses, al solicitar una ley que prohibiera la plantación de nuevas vides; los holandeses, al destrozar las especias de Asia, al arrancar los claveros de las Molucas, pretendían simplemente reducir la abundancia para aumentar el valor de cambio. Durante toda la Edad Media, al limitar mediante unas leyes el número de compañeros que un solo maestro podía emplear, al limitar el número de instrumentos que podía utili-

zar, se actuaba siguiendo este mismo principio. (Véase Anderson, *Historia del comercio*.)

Tras haber presentado la abundancia como el valor de uso, y la escasez como el valor de cambio —nada tan fácil como demostrar que la abundancia y la escasez están en razón inversa—, el señor Proudhon identifica el valor de uso con la *oferta* y el valor de cambio con la *demanda*. Para hacer que la antítesis sea aún más tajante, realiza una sustitución de términos colocando el «*valor de opinión*» en el lugar de *valor de cambio*. De esta forma, la lucha se desarrolla en otro terreno, y tenemos, por una parte, la utilidad (el valor de uso, la oferta), y por la otra, la *opinión* (el valor de cambio, la demanda).

¿Quién conciliará a estas dos fuerzas opuestas? ¿Cómo ponerlas de acuerdo? ¿Siquiera podemos establecer un punto de comparación entre ellas? «Sin duda hay uno, exclama el señor Proudhon, y es el *libre albedrío*. El precio que resultará de esta lucha entre la oferta y la demanda, entre la utilidad y la opinión, no será la expresión de la justicia eterna.»

El señor Proudhon sigue desarrollando esta antítesis:

> En mi calidad de *comprador libre*, juez de mi necesidad, juez de si el objeto me conviene, y juez del precio que por él *he de dar*, y por ser tú, en tu calidad de *productor libre*, dueño de escoger los *medios de ejecución*, y árbitro, por consecuencia, de reducir tus gastos. (T. 1, p. 95.)

Y como la demanda o el valor de cambio son idénticos a la opinión, el señor Proudhon termina afirmando:

> Está probado que lo que da lugar a la oposición entre el valor útil y el valor en cambio es el libre albedrío del hombre: ¿cómo anular esta oposición mientras ese libre albedrío subsiste? Y ¿cómo destruir este albedrío sin sacrificar al hombre? (*Ibídem.*)

De esta forma, no hay resultado posible. Hay una lucha entre dos fuerzas, por decirlo de alguna manera, inconmensurables, entre lo útil y la opinión, entre el comprador libre y el productor libre. Veamos las cosas más de cerca.

La oferta no representa exclusivamente la utilidad, y la demanda no representa exclusivamente la opinión. La persona que demanda, ¿acaso no ofrece también un producto cualquiera o el signo representativo de todos los productos, el dinero; y al ofrecerlo, ¿no representa, según el señor Proudhon, la utilidad o el valor en uso?

Por otra parte, ¿el que ofrece no pide también un producto cualquiera o el signo representativo de todos los productos, el dinero? ¿Y no se convierte así en el representante de la opinión, o del valor de cambio?

La demanda es al mismo tiempo una oferta, y la oferta es al mismo tiempo una demanda. Así, la antítesis del señor Proudhon, al identificar simplemente la oferta y la demanda, una con la utilidad, la

otra con la opinión, no descansa más que sobre una abstracción fútil.

Lo que el señor Proudhon llama valor de uso, otros economistas lo denominan, con la misma propiedad, valor de opinión. Solo citaremos a Storch[7].

Según él, se denominan *necesidades* las cosas cuya necesidad sentimos; se denominan *valores* las cosas a las que atribuimos un valor. La mayoría de las cosas solo tienen valor porque satisfarán unas necesidades engendradas por la opinión. La opinión sobre nuestras necesidades puede cambiar y, por lo tanto, la utilidad de las cosas, que solo expresa una relación entre estas cosas y nuestras necesidades, también puede cambiar. Las propias necesidades naturales cambian continuamente. En efecto, no hay más que ver la variedad en los artículos que sirven de alimento principal en los diferentes pueblos.

La lucha no se entabla entre la utilidad y la opinión: se entabla entre el valor venal que pide el que ofrece, y el valor venal que ofrece el comprador. El valor de cambio del producto es siempre la resultante de estas apreciaciones contradictorias.

En último término, la oferta y la demanda ponen frente a frente la producción y el consumo, pero la producción y el consumo basados en los intercambios individuales.

El producto que se ofrece no es útil en sí mismo. Es el consumidor el que decide su utilidad. E incluso cuando le reconoce la cualidad de ser útil, no es exclusivamente útil. En el curso de la producción ha

---

[7] H Storch, *Cours d'économie politique*, 1823.

sido cambiado por todos los gastos de producción, como las materias primas, los salarios de los obreros, etc., todos ellos valores venales. De modo que el producto representa, para el productor, una suma de valores venales. Lo que ofrece, no es solo un objeto útil, sino también, y sobre todo, un valor venal.

En cuanto a la demanda, no será efectiva sino a condición de tener a su disposición unos medios de cambio. Estos medios son productos, valores venales.

En la oferta y la demanda encontramos, pues, por una parte, un producto que ha costado unos valores venales, y la necesidad de vender; por la otra, unos medios que han costado unos valores venales, y el deseo de comprar.

El señor Proudhon opone el *comprador libre* al *productor libre.* Y le confiere a uno y otro unas cualidades puramente metafísicas. Esto lo lleva a afirmar: «Está probado que lo que da lugar a la oposición entre el valor útil y el valor en cambio es el *libre albedrío* del hombre».

El productor, desde el momento que ha producido en una sociedad basada en la división del trabajo y en los intercambios, y esta es la hipótesis del señor Proudhon, está obligado a vender. El señor Proudhon convierte al productor en el dueño de los medios de producción; pero estará de acuerdo con nosotros en que sus medios de producción no dependen del *libre albedrío.* Aún hay más: estos medios de producción son, en gran medida, productos que le vienen de fuera, y en la producción moderna ni siquiera es libre de producir la cantidad que desee. El grado actual de desarrollo de las fuer-

zas productivas lo obliga a producir a tal o cual escala.

El consumidor no es más libre que el productor. Su opinión se basa en sus medios y sus necesidades. Unos y otras están determinadas por su situación social, que, a su vez, depende de toda la organización social. Sí, el obrero que compra patatas y la mujer mantenida que compra encajes, actúan ambos de acuerdo con sus respectivas opiniones. Pero la diversidad de sus opiniones se explica por la diferente posición que ocupan en el mundo, posición que es producto de la organización social.

Todo el sistema de necesidades ¿está basado en la opinión o en la organización de la producción? Casi siempre, las necesidades nacen directamente de la producción, o de un estado de cosas basado en la producción. El comercio universal fluye casi por completo a partir de las necesidades, no ya del consumo individual, sino de la producción. De modo que, por poner otro ejemplo, la necesidad que existe de notarios ¿no implica un derecho civil determinado, que no es más que una expresión de un cierto desarrollo de la propiedad, es decir, de la producción?

Al señor Proudhon no le basta con haber eliminado de la relación entre la oferta y de la demanda los elementos de que acabamos de mencionar. Lleva la abstracción hasta sus últimos límites, fundiendo a todos los productores en *un solo* productor y a todos los consumidores en *un solo* consumidor, para que la lucha se entable entre estos dos personajes quiméricos. Pero en el mundo real las cosas ocurren de otra forma. La competencia entre los que ofrecen y la

competencia entre los que demandan forman un elemento necesario de la lucha entre los compradores y los vendedores, de la que resulta el valor venal.

Tras haber eliminado los gastos de producción y la competencia, el señor Proudhon puede, con suma facilidad, reducir al absurdo la fórmula de la oferta y la demanda.

> La oferta y la demanda —afirma— no son más que dos *formas ceremoniosas* que sirven para poner frente a frente el valor útil y el valor en cambio, y tratar de conciliarlos. Son los dos polos eléctricos que hay que poner en relación para producir el fenómeno de afinidad económica llamada *cambio.* (T. 1, p. 100.)

Que es tanto como decir que el cambio no es sino una «forma ceremoniosa» para poner al consumidor en presencia del objeto del consumo. Que es tanto como decir que todas las relaciones económicas son «formas ceremoniosas» para servir de intermediarias al consumo inmediato. La oferta y la demanda son relaciones de una determinada producción, ni más ni menos que los intercambios individuales.

Así, ¿en qué consiste toda la dialéctica del señor Proudhon? En sustituir el valor de uso y el valor de cambio, la oferta y la demanda, por unas nociones abstractas y contradictorias, tales como la escasez y la abundancia, la utilidad y la opinión, *un* productor y *un* consumidor, ambos dos *caballeros del libre albedrío.*

¿Y adónde quería llegar?

A procurarse el medio de introducir más adelante uno de los elementos que había descartado, los

costos de producción, como la síntesis entre el valor de uso y el valor de cambio. De modo que, según él, los costos de producción constituyen el *valor sintético* o *valor constituido.*

2. El valor constituido o valor sintético

«El valor [venal] es la piedra angular del edificio económico» (t. 1, 89). El valor «*constituido*» es la piedra angular del sistema de las contradicciones económicas[8].

Ahora bien, ¿qué es este «*valor constituido*» que constituye el único descubrimiento en economía política del señor Proudhon?

Una vez admitida la utilidad, el trabajo es la fuente del valor. La medida del trabajo es el tiempo. El valor relativo de los productos es determinado por el tiempo de trabajo que se ha empleado en producirlos. El precio es la expresión monetaria del valor relativo de un producto. Por último, el valor *constituido* de un producto es simplemente el valor que se constituye por el tiempo de trabajo fijado.

Así como Adam Smith descubrió la *división del trabajo*, el señor Proudhon pretende a su vez haber

---

[8] El valor constituido es presentado en efecto como la solución global al problema económico: hacer que «el precio de las cosas sea siempre la expresión del valor verdadero, la expresión de la justicia» (t. 1, p. 100). De ahí que Proudhon empiece, de algún modo, por el final: todas las demás contradicciones, la competencia, el monopolio, las máquinas, etc., que aborda en los capítulos siguientes son en realidad ilustraciones de la tesis del valor constituido.

descubierto el «*valor constituido*». No es precisamente «nada inaudito», pero también debemos convenir que no hay nada inaudito en ningún descubrimiento de la ciencia económica.

El señor Proudhon, muy consciente de la importancia de su invento, trata, sin embargo, de atenuar sus méritos «para tranquilizar al lector sobre sus pretensiones de originalidad, y para ganarse a los espíritus cuya timidez los hace poco proclives a las nuevas ideas». Pero a medida que le atribuye a cada uno de sus predecesores la parte que le corresponde en cuanto a la determinación del valor, termina por verse forzado a confesar que es a él a quien le corresponde la mejor parte, la parte del león.

> La idea sintética del valor había sido [...] vagamente percibida por Adam Smith... Pero esta idea del valor era toda intuitiva en A. Smith [...]: y la sociedad no cambia de hábitos por intuiciones, no se decide a tanto sino por la autoridad de los hechos. Era preciso formular la antinomia de una manera más sensible y más neta: J. B. Say fue su principal intérprete. (T. 1, pp. 111-112.)

Ya tenemos forjada la historia del descubrimiento del valor sintético: a Adam Smith le corresponde la vaga intuición, a J. B. Say[9] la antinomia, al se-

[9] J. B. Say (1767-1832). Teórico de la economía; es considerado como uno de los promotores del liberalismo y de las teorías de A. Smith, a pesar de que modificó muchas de sus ideas. También fue empresario y testigo fiel de las radicales transformaciones políticas y económicas, especialmente de la revolución industrial en Inglaterra.

ñor Proudhon la verdad constituyente y «constituida». Y que no haya confusiones: todos los economistas, desde Say hasta Proudhon, lo único que han hecho es seguir el carril de la antinomia.

> Increíble parece que tantos hombres de juicio se rebelen desde hace cuarenta años contra idea tan palpable. Pero nada, *la comparación de los valores se efectúa sin que haya entre ellos punto alguno de comparación, y sin unidad de medida*; esto han resuelto sostener, para con todos y contra todos, los *economistas del siglo XIX*, antes que abrazar la teoría revolucionaria de la igualdad. *¿Qué dirá la posteridad?* (T. 1, pp. 112-113.)

La posteridad, tan bruscamente interpelada, empezará por hacerse un lío con la cronología. Necesariamente se preguntará: ¿Ricardo y su escuela no son economistas del siglo XIX? El sistema de Ricardo, que se basa en el principio de «que el valor relativo de las mercancías depende exclusivamente de la cantidad de trabajo requerido para su producción», se remonta a 1817. Ricardo es el jefe de toda una escuela, que reina en Inglaterra desde la Restauración. La doctrina de Ricardo compendia con rigor, implacablemente, a toda la burguesía inglesa que es, a su vez, el prototipo de la burguesía moderna. «¿Qué dirá la posteridad?» No dirá que el señor Proudhon no conocía a Ricardo, ya que habla de él, y habla mucho, siempre vuelve a él y termina diciendo que es «farragoso». Si llega a ocurrir que la posteridad se inmiscuya en este asunto, tal vez dirá

que el señor Proudhon, temiendo molestar la anglofobia de sus lectores, prefirió convertirse en el editor responsable de las ideas de Ricardo. Sea como fuere, juzgará muy ingenuo que el señor Proudhon presente como «teoría revolucionaria del futuro» lo que Ricardo expuso científicamente como la teoría de la sociedad actual, de la sociedad burguesa, y que acepte como solución de la antinomia entre la utilidad y el valor de cambio lo que Ricardo y su escuela han presentado mucho antes que él como la fórmula científica de una sola parte de la antinomia, del *valor en cambio*. Pero dejemos a un lado, y para siempre, a la posteridad, y confrontemos al señor Proudhon con su predecesor, Ricardo. He aquí algunos pasajes de este autor, que resumen su doctrina sobre el valor:

> La utilidad [...] no es la medida del *valor de cambio*, aunque es algo absolutamente esencial al mismo. El valor de cambio de las cosas que poseen utilidad tiene dos orígenes: su escasez y la cantidad de trabajo requerida para obtenerlas.
>
> Hay algunos bienes cuyo valor está determinado por su escasez únicamente. La cantidad de tales bienes no puede ser aumentada por el trabajo, y, por tanto, no se puede reducir su valor aumentando la oferta. Pertenecen a esta clase las estatuas y pinturas notables, etc. Su valor varía con los cambios en riqueza e inclinaciones de quienes desean poseerlos [...].
>
> Sin embargo, estas cosas forman una parte muy pequeña de aquella masa de bienes que se cambian diariamente. La mayor parte, con gran

> diferencia, de las cosas que son objeto de deseo se procuran por medio del trabajo y pueden ser multiplicadas, no solo en un país, sino en muchos, casi sin límite determinado, si estamos dispuestos a emplear el trabajo necesario para obtenerlas [...].
>
> Siempre que hablamos, pues, de bienes, de su valor de cambio y de las leyes que rigen sus precios relativos, nos referimos exclusivamente a aquellos bienes cuya cantidad puede ser aumentada por efecto de la actividad humana, y en cuya producción interviene, sin restricciones, la competencia. (Ricardo, *op. cit.*, pp. 19-20.)

Ricardo cita a Adam Smith, quien, según él, «definió con mucha precisión la fuente primitiva de todo valor de cambio», y añade:

> Que esto es el fundamento del valor de cambio de todas las cosas [a saber, el tiempo de trabajo], exceptuando aquellas que no pueden ser aumentadas por el trabajo humano, es una doctrina de la mayor importancia en la economía política, pues nada dio origen a tantos errores y tantas diferencias de opinión en esta ciencia como la imprecisión de los conceptos atribuidos al *valor*.
>
> Si la cantidad de trabajo empleado en obtener los productos regula su valor de cambio, todo aumento de aquella cantidad elevará el valor de la mercancía a la cual se aplique, y toda disminución tendrá que reducirlo. (*Ibídem*, p. 21.)

Seguidamente Ricardo le reprocha a Smith:

> 1. Darle al valor una medida que no es el trabajo, ora el valor del trigo, ora la cantidad de trabajo que una cosa puede comprar, etc. (*Ibídem*, p. 21.)

2. Haber admitido sin reservas el principio y, sin embargo, restringir su aplicación al estado primitivo y bárbaro de la sociedad que precede a la acumulación de capitales y a la propiedad de la tierra. (*Ibídem*, p. 25.)

Ricardo se concentra en demostrar que la propiedad de la tierra, es decir, la renta, no puede cambiar el valor relativo de los productos agrícolas, y que la acumulación de capitales no ejerce más que una acción pasajera y oscilatoria sobre los valores relativos determinados por la cantidad comparativa de trabajo empleado en su producción. Para apoyar esta tesis, elabora su famosa teoría de la renta territorial, descompone el capital y concluye, en último análisis, que en él solo encuentra el trabajo acumulado. Luego desarrolla toda una teoría del salario y del beneficio, y demuestra que el salario y el beneficio tienen sus movimientos de alzas y bajas, en razón inversa el uno del otro, sin influir en el valor relativo del producto. No desdeña la influencia que la acumulación de capitales y sus diferentes naturalezas (capitales fijos y capitales circulantes), así como el nivel de los salarios, pueden ejercer sobre el valor proporcional de los productos. Sin duda, estos son los principales problemas que preocupan a Ricardo.

Cualquier economía en el uso del trabajo —afirma— reduce necesariamente el valor de un producto, sea el ahorro en el trabajo necesario para la fabricación misma del artículo, o sea en el requerido para la formación del capital con ayuda del cual es

> producido. [...] Por consiguiente, con todas las variaciones de salarios y beneficios, en todos los efectos de la acumulación de capital, mientras continúe obteniéndose en un día de trabajo la misma cantidad de caza y de pescado, la relación natural de cambio será la misma. [...] Al considerar el trabajo como el fundamento del valor de las mercancías, y al hacer, de la cantidad relativa del mismo que es necesaria para su producción, la regla que determina las cantidades respectivas de bienes que serán dadas al cambiarlos unos por otros, no se ha de suponer que negamos las desviaciones accidentales y pasajeras que puede experimentar el precio efectivo del mercado de los bienes respecto de aquel, que es su precio originario y natural. [...] Lo que regula, en definitiva, el precio de las mercancías es el coste de producción, y no, como se ha dicho frecuentemente, la regulación entre la oferta y la demanda. (*Ibídem*, pp. 31-32-71-318.)

Lord Lauderdale había desarrollado las variaciones del valor de cambio según la ley de la oferta y la demanda, o de la escasez y la abundancia en relación con la demanda. Según él, el valor de una cosa puede aumentar cuando su cantidad disminuye o aumenta la demanda; el valor puede disminuir en razón del aumento de su cantidad o en razón de la disminución de la demanda. Así, el valor de una cosa puede cambiar a partir de la combinación de ocho causas diferentes, a saber, de las cuatro causas aplicadas a la cosa misma y de las cuatro causas aplicadas al dinero o a cualquier otra mercancía que sirva de medida para su valor. He aquí la refutación de Ricardo:

> Las mercancías monopolizadas, ya lo sean por un individuo o por una compañía, varían con arreglo a las leyes establecidas por lord Lauderdale ha fijado: bajan en proporción al aumento de la cantidad que tienen los vendedores, y suben en proporción al deseo que tengan los compradores de adquirirlas; su precio no tiene una conexión necesaria con su valor natural. Pero los precios de las mercancías sometidas a la libre competencia, y cuya cantidad puede aumentarse a voluntad dentro de ciertos límites, dependerá, en definitiva, no del estado de la demanda y de la oferta, sino del aumento o disminución de su coste de producción. (*Ibídem*, *op. cit*., p. 321.)

Dejaremos que el lector establezca la comparación entre el lenguaje tan preciso, claro y simple de Ricardo, y los esfuerzos retóricos que hace el señor Proudhon para llegar a la determinación del valor relativo por el tiempo de trabajo.

Ricardo nos muestra el movimiento real de la producción burguesa, movimiento que constituye el valor. El señor Proudhon, al hacer abstracción de este movimiento real, «se devana los sesos» para inventar nuevos procedimientos, a fin de regular el mundo de acuerdo con una fórmula supuestamente nueva, y que solo es la expresión teórica del movimiento real existente, ya expuesto por Ricardo con tanta propiedad. Ricardo toma como punto de partida la sociedad actual, para demostrarnos cómo esta constituye el valor: el señor Proudhon toma como punto de partida el valor constituido, para constituir un nuevo mundo social por medio de este valor. Para él, para el señor Proudhon, el valor constituido debe

dar toda una vuelta y volver a ser el principio constituyente para un mundo ya constituido según este modo de evaluación. La determinación del valor por el tiempo de trabajo es para Ricardo la ley del valor de cambio; para el señor Proudhon es la síntesis del valor de uso y del valor de cambio. La teoría de los valores de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica actual: la teoría de los valores del señor Proudhon es la interpretación utópica de la teoría de Ricardo. Este comprueba la veracidad de su fórmula haciéndola derivar de todas las relaciones económicas y explicando por este medio todos los fenómenos, incluso aquellos que, en principio, parecen contradecirla, como la renta, la acumulación de capitales y la relación entre los salarios y los beneficios; esto es, precisamente, lo que convierte a su doctrina en un sistema científico. El señor Proudhon, que se ha encontrado con esta fórmula de Ricardo por medio de hipótesis completamente arbitrarias, se ve obligado después a buscar unos hechos económicos aislados, que retuerce y falsifica, a fin de que sirvan como ejemplos, como aplicaciones ya existentes, como comienzos de realización de su idea regeneradora. (Véase nuestro apartado 3.)

Pasemos ahora a las conclusiones que el señor Proudhon extrae del valor constituido (por el tiempo de trabajo).

— Una determinada cantidad de trabajo equivale al producto creado por esta misma cantidad de trabajo.

— Toda jornada de trabajo vale tanto como otra jornada de trabajo; es decir, a cantidades iguales, el trabajo de un hombre vale tanto como el trabajo de

otro: no hay diferencia cualitativa. A igual cantidad de trabajo, el producto de uno se da a cambio del producto del otro. Todos los hombres son trabajadores asalariados, y asalariados a los que se paga lo mismo por un tiempo igual de trabajo. La igualdad perfecta preside los intercambios.

Estas conclusiones, ¿son las consecuencias naturales, rigurosas del valor «constituido» o determinado por el tiempo de trabajo?

Si el valor relativo de una mercancía es determinado por la cantidad de trabajo requerido para producirla, se deduce naturalmente que el valor relativo del trabajo, o el salario, es igualmente determinado por la cantidad de trabajo que hace falta para producir el salario. El salario, es decir, el valor relativo o el precio del trabajo, es determinado, pues, por el tiempo de trabajo que hace falta para producir todo lo necesario para la manutención del obrero.

> *Disminuid el coste de producción* de los sombreros, y su precio acabará por descender hasta su nuevo precio natural, aunque la demanda se hubiese duplicado, triplicado o cuadruplicado. *Disminuid el coste de la vida*, disminuyendo el precio natural de los alimentos y vestidos, con los que se sostiene el hombre, y los salarios descenderán, aunque la demanda de brazos hubiese aumentado extraordinariamente. (*Ibídem, op. cit.*, p. 318.)

No cabe duda, el lenguaje de Ricardo no puede ser más cínico. Comparar los gastos de fabricación de los sombreros con los gastos de mantenimiento del hombre, es transformar al hombre en sombrero.

Pero no clamemos demasiado contra el cinismo. El cinismo está en las cosas y no en las palabras que expresan las cosas. Algunos escritores franceses, como los señores Droz, Blanqui, Rossi y otros, se dan la inocente satisfacción de demostrar su superioridad sobre los economistas ingleses tratando de guardar la etiqueta de un lenguaje «humanitario»; si le reprochan a Ricardo y a su escuela su cínico lenguaje, es porque se sienten ofendidos al ver expuestas las relaciones económicas en toda su crudeza, al ver traicionados los misterios de la burguesía.

Resumamos: el trabajo, al ser en sí mismo una mercancía [10], se mide como tal por el tiempo de tra-

---

[10] Tal como he señalado en la introducción, cuando el trabajo se convierte en mercancía y el salario es el *precio* que el capitalista le paga al asalariado por su trabajo, en realidad es el hombre mismo el que se convierte en mercancía y es «su carne y su sangre» lo que vende. En efecto, vender su trabajo no es vender el producto de su trabajo, sino su fuerza de trabajo («lo que el obrero vende no es directamente su trabajo, sino su fuerza de trabajo», *Salario, precio y plusvalía*, en *OE*, *op. cit.*, p. 211). Esta fuerza no es sino el propio individuo, su cuerpo, su persona. En su especificidad esencial, el trabajo en tanto fuerza de trabajo no es, pues, una mercancía como cualquier otra, sino «una peculiar mercancía que solo toma cuerpo en la carne y la sangre del hombre» (*Trabajo asalariado y capital*, en *OE*, *op. cit.*, p. 71), una mercancía muy peculiar que produce todas las demás mercancías. Precisamente por esta razón no se puede dar un valor al trabajo igual que se le da un valor a las mercancías: «No existe tal cosa como valor del trabajo, en el sentido corriente de la palabra» (*Salario, precio y plusvalía*, en *OE*, *op. cit.*, p. 211). Todo el análisis que Marx hace de la alienación reposa en la crítica de la equiparación permanente e imposible del trabajo con una mercancía. Cf. M. Henry, *Marx*, t. 2, *op. cit.*, p. 125 y sig.

bajo necesario para producir el trabajo-mercancía. ¿Y qué hace falta para producir el trabajo-mercancía? Nada más que el tiempo de trabajo necesario para producir los objetos indispensables para el mantenimiento incesante del trabajo, es decir, para que el trabajador sobreviva y pueda propagar su especie. El precio natural del trabajo no es más que el mínimo de salario. Si el precio corriente del salario se eleva por encima del precio natural, es precisamente porque la ley del valor, convertida en un principio por el señor Proudhon, se ve contrabalanceada por las consecuencias de las variaciones de la relación entre la oferta y la demanda. Pero el mínimo de salario no deja de ser el centro en torno al cual gravitan los precios corrientes del salario[11].

De esta forma, el valor relativo medido por el tiempo de trabajo es, fatalmente, la fórmula de la esclavitud moderna[12] del obrero, en lugar de ser,

---

[11] Es lo que Lassalle llamará la «ley de bronce del salario».

[12] La esclavitud moderna difiere de la antigua por su lado «libre»: «El *obrero libre*, en cambio [Marx acaba de hablar del esclavo y del siervo de la gleba], se vende él mismo y, además, se vende en partes. Subasta 8, 10, 12, 15 horas de su vida...» (*Trabajo, salario y capital*, en *OE*, *op. cit*., p. 73). El trabajador es, pues, un hecho inicial propio del capitalismo y parte integrante de su génesis histórica; cf., por ejemplo, *El capital*, I, 8.ª sección, cap. 26). Sin embargo, la diferencia entre los esclavos modernos y los antiguos es pura apariencia. Como lo recuerda en la carta a Annenkov (cf. p. 79), «los pueblos modernos solo han sabido disfrazar la esclavitud en sus propios feudos». Para Marx, «la esclavitud es una categoría económica muy importante»; propició la riqueza capitalista por medio del colonialismo, que era «la condición necesaria para la gran industria».

como sostiene el señor Proudhon, la «teoría revolucionaria» de la emancipación del proletariado.

Veamos ahora en qué casos la aplicación del tiempo de trabajo como medida del valor es incompatible con el antagonismo que existe entre las clases y con la desigual retribución del producto entre el trabajador directo y el dueño del trabajo acumulado.

Supongamos un producto cualquiera, el lienzo por ejemplo. Este producto, como tal, encierra una cantidad de trabajo determinado. Esta cantidad de trabajo será siempre la misma, sea cual fuere la situación recíproca de aquellos que contribuyeron a crear este producto.

Tomemos otro producto, el paño, que habría requerido la misma cantidad de trabajo que el lienzo.

Si se intercambian estos dos productos, se intercambian cantidades iguales de trabajo. Al intercambiar estas cantidades iguales de tiempo de trabajo, no se cambia la situación recíproca de los productores, así como tampoco alteramos en nada la situación de los obreros y de los fabricantes entre sí. Decir que este intercambio de productos medidos por el tiempo de trabajo tiene como consecuencia la retribución igualitaria de todos los productores, es tanto como suponer que con anterioridad al intercambio existía igualdad de participación en el producto. Una vez realizado el intercambio del paño por el lienzo, los productores del paño participarán

---

Sobre el nacimiento del capitalismo, cf., por ejemplo, Michel Beaud, *Historia del capitalismo*, traducción Manuel Serrat Crespo, Ariel, Barcelona, 1984.

del lienzo en la misma proporción en que antes habían participado en el del paño.

La ilusión del señor Proudhon se deriva de que considera una consecuencia lo que podría ser, como mucho, una suposición gratuita.

Vayamos más lejos.

¿Acaso el tiempo de trabajo como medida de valor supone, al menos, que las jornadas son *equivalentes*, y que la jornada de un hombre vale tanto como la jornada del otro? No.

Supongamos por un instante que la jornada de un joyero equivale a tres jornadas de un tejedor: lo cierto es que toda variación del valor de las joyas con relación a los tejidos, a menos que sea el resultado pasajero de las oscilaciones de la oferta y la demanda, debe tener por causa una disminución o un aumento del tiempo de trabajo empleado en ambas producciones. Si tres días de trabajo de diferentes productores son entre sí como 1, 2, 3, y toda variación en el valor relativo de sus productos será una variación en esta proporción de 1, 2, 3. De esta forma, se pueden medir los valores por el tiempo de trabajo, a pesar de la desigualdad del valor de las diferentes jornadas de trabajo; pero, para aplicar semejante medida, es preciso que tengamos una escala comparativa de las diferentes jornadas de trabajo: la competencia es la que establece esta escala.

¿Su hora de trabajo vale tanto como la mía? Esta es una cuestión que se resuelve mediante la competencia.

La competencia, de acuerdo con un economista americano, determina cuántas jornadas de trabajo

simple están contenidas en una jornada de trabajo complejo. Esta reducción de las jornadas de trabajo complejo a jornadas de trabajo simple, ¿no supone que se toma el trabajo simple como medida de valor? Dado que solo la cantidad de trabajo sirve para medir el valor, sin tomar en cuenta la calidad, esto implica también que el trabajo simple se ha convertido en el eje de la industria. E implica que los trabajos se han igualado por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extrema del trabajo; que los hombres se difuminan ante el trabajo; que el péndulo del reloj se ha convertido en la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros como lo es la velocidad de dos locomotoras. Por eso no hay que decir que una hora de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino más bien que un hombre de una hora equivale a otro hombre de una hora. El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, como mucho, el esqueleto del tiempo. Ya no se trata de una cuestión de calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada; pero esta igualación del trabajo no es en absoluto obra de la justicia eterna del señor Proudhon; es, simplemente, una consecuencia de la industria moderna [13].

En el taller automatizado, el trabajo de un obrero prácticamente no se distingue en nada del trabajo de otro obrero: los obreros solo pueden diferenciarse entre sí por la cantidad de tiempo que emplean

---

[13] Estas pocas líneas y las siguientes enuncian la tesis fundamental de Marx respecto a la determinación del valor por medio del trabajo. Cf. Introducción, p. 48 y siguientes.

para hacer el trabajo. Sin embargo, esta diferencia cuantitativa se vuelve, desde cierto punto de vista, cualitativa, por cuando el tiempo empleado en trabajar depende, en parte, de causas puramente materiales, tales como la constitución física, la edad, el sexo; y, en parte, de causas morales puramente negativas, como la paciencia, la impasibilidad, la asiduidad. Por último, si hay una diferencia cualitativa en el trabajo de los obreros, es, como mucho, una calidad de escasa calidad, que está lejos de ser una especialidad distintiva. Este es, en último análisis, el estado de cosas en la industria moderna. Y el señor Proudhon, sobre esta igualdad ya existente del trabajo automatizado, quiere pasar su cepillo de «igualación», sobre ella se propone realizar universalmente en el «futuro».

Todas las consecuencias «igualitarias» que el señor Proudhon extrae de la doctrina de Ricardo están basadas en un error fundamental, pues confunde el valor de las mercancías medido por la cantidad de trabajo empleado en ellas con el valor de las mercancías medido por el «*valor del trabajo*». Si estas dos formas de medir el valor de las mercancías se confundiesen en una sola, se podría decir indistintamente: el valor relativo de una mercancía cualquiera se mide por la cantidad de trabajo empleado en ella; o bien: se mide por la cantidad de trabajo que se puede comprar con ella; o incluso: se mide por la cantidad de trabajo que puede adquirir. Pero las cosas distan mucho de ser así. El valor del trabajo no puede servir de medida del valor, así como tampoco puede servir el valor de ninguna otra

mercancía. Algunos ejemplos bastarán para explicar mejor aún lo que acabamos de decir.

Si el saco de trigo costase dos jornadas de trabajo en vez de una sola, su valor primitivo se duplicaría; pero no movilizaría doble cantidad de trabajo, ya que no contendría más materia nutritiva que antes. Por lo tanto, el valor del trigo medido por la cantidad de trabajo empleado en producirlo se habría duplicado; pero medido, ya sea por la cantidad de trabajo que se puede comprar con él, o por la cantidad de trabajo por la que puede ser comprado, estaría lejos de haberse duplicado. Por otra parte, si el mismo trabajo produjese doble cantidad de ropa que antes, el valor relativo bajaría a la mitad; pero, sin embargo, esta doble cantidad de ropa no exigiría solo la mitad de la cantidad de trabajo, o el mismo trabajo no podría realizar doble cantidad de ropa, porque la mitad de la ropa seguiría rindiéndole al obrero el mismo servicio que antes.

Así, determinar el valor relativo de los artículos por el valor del trabajo va contra los hechos económicos. Es tanto como moverse en un círculo vicioso, es determinar el valor relativo mediante un valor relativo que, a su vez, tiene que ser determinado.

No cabe duda de que el señor Proudhon confunde las dos medidas, la medida por el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía, y la medida por el valor del trabajo. «El trabajo de todo hombre —dice el señor Proudhon— puede comprar el valor que encierra.» De esta forma, según él, una determinada cantidad de trabajo contenido en un producto equivale a la retribución de

un trabajador, es decir, al valor del trabajo. Una vez más, es el mismo razonamiento que lo lleva a confundir los gastos de producción con los salarios.

«¿Qué es el salario? Es el precio de coste del trigo, etc., es el precio íntegro de cualquier cosa.» Vayamos aún más lejos: «El salario es la proporcionalidad de los elementos que componen la riqueza». ¿Qué es el salario? Es el valor del trabajo.

Adam Smith toma como medida del valor bien el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía, bien el valor del trabajo. Ricardo desveló este error demostrando claramente la disparidad de estas dos formas de medir. El señor Proudhon insiste en el error de Adam Smith, y lo agrava al identificar las dos cosas cuando Smith solo había realizado una yuxtaposición.

El señor Proudhon busca una medida del valor relativo de las mercancías para encontrar la justa proporción en la que los obreros deben participar de los productos, o, en otros términos, para determinar el valor relativo del trabajo. Para determinar la medida del valor relativo de las mercancías no se le ocurre nada mejor que considerar equivalente de una determinada cantidad de trabajo la suma de los productos que ha creado, lo que implica suponer que toda la sociedad está compuesta solo por trabajadores directos que reciben como salario su propio producto. En segundo lugar, plantea como un hecho la equivalencia de las jornadas de los distintos trabajadores. En resumen, busca la medida del valor relativo de las mercancías para encontrar la retribución igual de los trabajadores y toma como un dato

indiscutible la igualdad de los salarios para luego ir en busca del valor relativo de las mercancías. ¡Qué dialéctica tan admirable!

> Say, y los economistas que le han seguido, han observado que, estando el mismo trabajo sujeto a tasación, a avalúo, como cualquiera otra mercancía, habría círculo vicioso en tomarlo por principio y causa eficiente del valor. [...] Esos economistas, permítanme que se lo diga, han demostrado en esto una prodigiosa falta de atención. El trabajo se dice que *vale*, no como mercancía, sino por los valores que en él se supone virtualmente encerrados. El *valor del trabajo* es una expresión figurada, una anticipación de la causa al efecto. Es una ficción, del mismo modo que la *productividad del capital*. El trabajo produce, el capital vale... Y cuando, por una especie de elipsis, se dice el valor del trabajo... El trabajo, como la libertad... es una cosa vaga e indeterminada por su naturaleza, que se define, no obstante, cualitativamente por su objeto, es decir, que pasa a ser una realidad por su producto. Pero ¿a qué insistir más? Desde el momento que el economista [léase el señor Proudhon] cambia el nombre de las cosas, *vera rerum vocabula*, confiesa implícitamente su impotencia y se aparta y desiste del pleito [14]. (T. 1, pp. 108 y 199.)

Acabamos de ver que el señor Proudhon hace del valor del trabajo la «causa eficiente» del valor de los

---

[14] Aquí Marx procede a unir en un «colage» dos pasajes tomados de dos capítulos separados por cien páginas y, además, incurre en un magnífico lapsus: si leemos a Proudhon, ¡no encontramos la palabra «economista» sino comunista!

productos, hasta el punto de que, para él, el salario, nombre oficial del «valor del trabajo», forma el precio integrante de cualquier cosa. De ahí que la objeción de Say lo confunda. En el trabajo-mercancía, que es una realidad aterradora, no ve más que una elipsis gramatical. Por lo tanto, toda la sociedad actual, basada en el trabajo-mercancía, está fundada sobre una licencia poética, sobre una expresión figurada. Si la sociedad quiere «eliminar todos los inconvenientes» que la socavan, pues bien, ¡que elimine los términos malsonantes, que cambie el lenguaje y para ello no tiene más que dirigirse a la Academia y pedirle una nueva edición de su diccionario! Después de todo lo que acabamos de ver, nos resulta fácil comprender por qué el señor Proudhon, en una obra de economía política, ha tenido que entrar en largas disertaciones sobre etimología y otras partes de la gramática. Así, aún está discutiendo doctamente la derivación anticuada de que *servus* procede de *servare*. Estas disertaciones filológicas tienen un sentido profundo, un sentido esotérico, forman una parte esencial de la argumentación del señor Proudhon.

El trabajo, dado que se vende y se compra, es una mercancía como cualquier otra, y tiene, por lo tanto, un valor de cambio. Pero el valor del trabajo, o el trabajo en tanto mercancía, es tan poco productivo como el valor del trigo, o el trigo, en tanto mercancía, sirve de alimento.

El trabajo «vale» más o menos, según que los productos alimenticios estén más o menos caros, según que la oferta y la demanda de brazos exista en tal o cual grado, etc.

El trabajo no es una «cosa vaga»; es siempre un trabajo determinado, nunca se vende o se compra el trabajo en general.

No es solo el trabajo el que se define cualitativamente por el objeto, sino que es el objeto el que es determinado por la calidad específica del trabajo.

El trabajo, en tanto se vende y se compra, es una mercancía por sí mismo. ¿Por qué se compra? «En vista de los valores que se supone contiene potencialmente.» Pero si decimos que tal cosa es una mercancía, ya no se trata del objetivo con el que se la compra, es decir, de la utilidad que se quiere sacar de ella, de la aplicación que de ella se quiere hacer. Es una mercancía como objeto de tráfico. Todos los razonamientos del señor Proudhon se reducen a este: no se compra el trabajo como objeto inmediato de consumo. No, se compra como instrumento de producción, igual que se compraría una máquina. En tanto mercancía, el trabajo tiene valor y no produce. El señor Proudhon también hubiese podido decir que no existe tal mercancía, ya que toda mercancía es adquirida solo con un propósito cualquiera de utilidad y nunca como mercancía en sí.

Al medir el valor de las mercancías por el trabajo, el señor Proudhon vislumbra vagamente la imposibilidad de librar de esta misma medida el trabajo en tanto que tiene un valor, el trabajo-mercancía. Presiente que es convertir el mínimo de salario en el precio natural y normal del trabajo directo, que es aceptar el estado actual de la sociedad. Así que, para sustraerse a esta consecuencia fatal, da media vuelta y pretende que el trabajo no es una mercancía, que no

puede tener un valor. Olvida que él mismo ha adoptado como medida el valor del trabajo, olvida que todo su sistema reposa sobre el trabajo-mercancía, sobre el trabajo que se trueca, se vende y se compra, se cambia contra unos productos, etc.; sobre el trabajo, en fin, que es una fuente inmediata de ingresos para el trabajador [15]. Lo olvida todo.

Para salvar su sistema, acepta sacrificar su base.

Et propter vitam vivendi perdere causas.

[Y, para vivir, sacrificar sus razones de vivir. (Juvenal).

Así llegamos a una nueva determinación del «valor *constituido*».

«El valor es la *relación de proporcionalidad* de los productos que componen la riqueza [16].»

---

[15] Es decir, sobre el trabajo abstracto y no el trabajo «real», que, como tal, escapa a la esfera de las determinaciones económicas y «no tiene valor en el sentido corriente» en la medida en que es valor de uso y producción de valor de uso, Marx no aclarará esta contradicción detectada en Proudhon hasta escritos posteriores y, sobre todo, en la *Crítica de la economía política*, de 1859.

[16] Proudhon escribe: «La idea que hasta aquí se ha formado de la medida del valor es, pues, inexacta Lo que nosotros buscamos no es el tipo del valor [...], sino la ley por la que los productos se combinan y proporcionan en la riqueza social; porque de que se la conozca dependen, en lo que tienen de normal y legítimo, el alza y la baja de las mercancías [...]. Por lo tanto, supongo una fuerza que combina, en proporciones ciertas y determinadas, los elementos de la riqueza, y hace de ellos un todo homogéneo: si los elementos constitutivos no están en la proporción deseada, no por esto se dejará de efectuar la combinación; pero en lugar de absorber toda la materia, rechazará una parte como inútil... Llamamos valor a la proporción según la cual entra cada elemento en el compuesto. (T. 1, p. 103.)

Observemos primero que la simple expresión «valor relativo o de cambio» implica la idea de una relación cualquiera, en la que los productos se intercambian recíprocamente. Aunque se le dé a esta relación el nombre de «relación de proporcionalidad», no se cambia nada en el valor relativo, excepto la denominación. Ni la depreciación, ni el alza del valor destruyen la cualidad que tiene este producto de encontrarse en una «relación de proporcionalidad» cualquiera con los otros productos que forman la riqueza.

¿Por qué, pues, este nuevo término que no aporta una nueva idea?

La «relación de proporcionalidad» nos lleva a pensar en otras muchas relaciones económicas, tales como la proporcionalidad de la producción, la justa proporción entre la oferta y la demanda, etc.; y el señor Proudhon pensaba en todo ello al formular esta paráfrasis didáctica sobre el valor venal.

En primer lugar, al estar determinado el valor relativo de los productos por la cantidad comparativa de trabajo empleado en la producción de cada uno de ellos, la relación de proporcionalidad, aplicada a este caso especial, significa la cantidad respectiva de los productos que pueden ser fabricados en un tiempo determinado y que, por lo tanto, se dan a cambio.

Veamos qué partido saca el señor Proudhon de esta relación de proporcionalidad.

Todo el mundo sabe que cuando la oferta y la demanda se equilibran, el valor relativo de un producto cualquiera se determina, exactamente, por la cantidad de trabajo empleado en él, es decir, que

este valor relativo expresa la relación de proporcionalidad precisamente en el sentido que acabamos de darle. El señor Proudhon invierte el orden de las cosas. Hay que empezar, afirma, por medir el valor relativo de un producto por la cantidad de trabajo empleado en él, y entonces la oferta y la demanda se equilibrarán infaliblemente. La producción corresponderá al consumo, el producto siempre será intercambiable. Su precio corriente expresará exactamente su justo valor. En lugar de decir, como todo el mundo, que cuando hace buen tiempo se ve a mucha gente paseando, el señor Proudhon saca a pasear a la gente para poder garantizarle buen tiempo.

Lo que el señor Proudhon establece como la consecuencia del valor venal determinado *a priori* por el tiempo de trabajo, solo podría justificarse mediante una ley redactada más o menos en estos términos: a partir de ahora, los productos serán intercambiados en razón exacta del tiempo de trabajo que han costado. Sea cual fuere la proporción entre la oferta y la demanda, el intercambio de mercancías se hará siempre como si hubieran sido producidas en proporción a la demanda. Que el señor Proudhon asuma la responsabilidad de formular y dictar semejante ley, y lo eximiremos de presentar las pruebas. Si en cambio se empeña en justificar su teoría no como legislador sino como economista, tendrá que probar que el *tiempo* que hace falta para crear una mercancía indica exactamente su grado de *utilidad* y expresa su relación de proporcionalidad con respecto a la demanda, y, por lo tanto, con el conjunto de las riquezas. En este caso, si un producto se vende

por un precio igual a sus gastos de producción, la oferta y la demanda se equilibrarán siempre, ya que se supone que los gastos de producción expresan la verdadera relación de la oferta y la demanda.

Efectivamente, el señor Proudhon se afana en demostrar que el tiempo de trabajo necesario para crear un producto marca su justa proporción con las necesidades, de tal manera que las cosas cuya producción requiere menos tiempo son las que tienen una utilidad más inmediata, y así sucesiva y gradualmente. De entrada, el solo hecho de la producción de un objeto de lujo demuestra, según esta doctrina, que la sociedad tiene tiempo de sobra, lo que le permite satisfacer la necesidad del lujo.

El señor Proudhon encuentra la prueba misma de su tesis en la observación de que las cosas más útiles son las que cuestan menos tiempo de producción, en que la sociedad empieza siempre por las industrias más fáciles y luego, sucesivamente, «emprende la producción de objetos que cuestan más tiempo de trabajo y corresponden a unas necesidades de orden más elevado».

El señor Proudhon toma del señor Dunoyer el ejemplo de la industria extractiva —recolección, pastoreo, caza, pesca, etc.—, que es la industria más simple, la menos costosa y con la que el hombre empezó «el primer día de su segunda creación» (t. 1, p. 119). El primer día de su primera creación está consignado en el Génesis, que nos presenta a Dios como el primer industrial del mundo.

Las cosas ocurren de manera muy distinta a como piensa el señor Proudhon. Desde el mismo

momento que empieza la civilización, la producción empieza a fundarse sobre el antagonismo de los estamentos, de los estados, de las clases, y por último sobre el antagonismo entre el trabajo acumulado y el trabajo inmediato. Si no hay antagonismo, no hay progreso. Es la ley que la civilización ha seguido hasta nuestros días. Hasta el presente, las fuerzas productivas se han desarrollado gracias a este régimen del antagonismo de clases. Decir ahora que, porque todas las necesidades de todos los trabajadores estaban satisfechas, los hombres podían dedicarse a la creación de productos de un orden superior, a industrias más complicadas, sería hacer abstracción del antagonismo de clases y trastocar todo el desarrollo histórico. Equivale a decir que, puesto que en las piscinas artificiales de los emperadores romanos se alimentaba a las morenas, en Roma había con qué alimentar abundantemente a toda su población; cuando, muy al contrario, al pueblo romano le faltaba lo necesario para comprar pan mientras que a los aristócratas romanos no les faltaban esclavos que echaban como pasto de las morenas.

El precio de los víveres ha subido casi sin interrupción, mientras que los precios de los objetos manufacturados y de lujo ha bajado casi continuamente. Consideremos la propia industria agrícola: los productos más indispensables, como el trigo, la carne, etc., suben de precio, mientras que el algodón, el azúcar, el café, etc., bajan continuamente en proporciones sorprendentes. E incluso entre los comestibles propiamente dichos, productos de lujo como las alcachofas, los espárragos, etc., hoy en día son relati-

vamente más baratos que los comestibles de primera necesidad. En nuestra época, es más fácil producir lo superfluo que lo necesario. Por último, en distintas épocas históricas, las relaciones recíprocas de los precios no solo son diferentes sino opuestas. Durante toda la Edad Media, los productos agrícolas eran relativamente más baratos que los productos manufacturados; en los tiempos modernos, están en razón inversa. ¿Acaso ha disminuido por ello la utilidad de los productos agrícolas desde la Edad Media?

El uso de los productos está determinado por las condiciones sociales en que se encuentran los consumidores, y esas condiciones se fundan en el antagonismo de clases.

El algodón, las patatas y el aguardiente son objetos de uso común. Las patatas han engendrado las escrófulas; el algodón ha acabado en buena medida con el lino y con la lana, a pesar de que en muchos casos el lino y la lana son más útiles, aunque solo sea en relación con la higiene; por último, el aguardiente se ha impuesto a la cerveza y al vino, aunque el aguardiente, empleado como sustancia alimenticia, generalmente está considerado como un veneno. Durante todo un siglo, los gobiernos lucharon en vano contra el opio europeo; la economía prevaleció y dictó sus órdenes al consumo.

En consecuencia, ¿por qué el algodón, la patata y el aguardiente son los pivotes de la sociedad burguesa? Porque para producirlos hace falta menos trabajo y, por lo tanto, tienen un precio más bajo. ¿Por qué el mínimo de precio decide un consumo máximo? ¿Será tal vez a causa de la utilidad absolu-

ta de estos objetos, de su utilidad intrínseca, de su utilidad en tanto que satisfacen de la forma más útil las necesidades del obrero como hombre, y no del hombre como obrero? No, esto responde a que en una sociedad fundada sobre la *miseria*, los productos más *miserables* tienen la prerrogativa fatal de servir para el uso de la inmensa mayoría.

Decir ahora que, dado que las cosas que cuestan menos tienen un mayor uso, estas deben ser las de mayor utilidad, es tanto como decir que el uso tan extendido del aguardiente, a causa de su bajo costo de producción, es la prueba más concluyente de su utilidad; es tanto como decirle al proletariado que la patata le es más saludable que la carne; es aceptar el estado de cosas existente; es hacer, en fin, con el señor Proudhon, la apología de una sociedad sin entenderla.

En una sociedad futura, en la que ya no exista antagonismo de clases, en la que ya no existan clases, el uso no estará determinado por el *mínimo* de tiempo de producción, sino que el tiempo de producción social que se dedicará a los diferentes objetos estará determinado por su grado de utilidad social [17].

---

[17] Marx abordará de nuevo este punto en dos ocasiones Primero en *El capital,* I, *op cit.*, pp. 45-46: «Imaginemos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción... El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social.* Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser distribuida... Supongamos que la participación asignada a cada producto depende de su *tiempo de trabajo.* En estas condiciones el tiempo de trabajo representa

Pero volviendo a la tesis del señor Proudhon, puesto que el tiempo de trabajo necesario para la producción de un objeto no es en absoluto la expresión de su grado de utilidad, el valor de cambio de ese mismo objeto, determinado de antemano por el tiempo de trabajo empleado en él, nunca será capaz de regular la exacta relación entre la oferta y la demanda, es decir, la relación de proporcionalidad en el sentido que, de momento, le da el señor Proudhon.

No es la venta de un producto cualquiera al precio de sus gastos de producción lo que constituye la

---

una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo serviría para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos [...] son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución». El principio «a cada cual según su trabajo», fundamento de una distribución equitativa, no implica, sin embargo, como planteaban Lassalle y los socialistas, una distribución igualitaria. Marx vuelve a tratar el tema en la *Crítica del programa de Gotha* (en *OE*, *op cit.*, pp. 334-335), mostrando que ese derecho uniforme «consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo» es «por tanto, el derecho de la desigualdad». Este progreso, dice Marx, «aún es prisionero de una limitación burguesa». La verdadera emancipación está simplemente esbozada en un pasaje tan lírico como famoso en el que, al evocar «la realización universal de los individuos», el crecimiento «de las fuerzas productivas», la abundancia de las fuerzas «de riqueza colectiva», Marx concluye con la célebre fórmula tomada del sansimonismo: «De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades».

«relación de proporcionalidad» entre la oferta y la demanda, o la parte proporcional de este producto con relación al conjunto de la producción: son las *variaciones de la demanda y la oferta* las que le señalan al productor la cantidad que debe producir de una mercancía dada para recibir a cambio al menos los gastos de producción. Y como estas variaciones son continuas, también hay un movimiento continuo de flujo y reflujo de capitales en las diferentes ramas de la industria.

> Solo a causa de tales variaciones se ajusta el capital exactamente, en la *proporción* requerida y no más, a la producción de las diversas mercancías para las cuales existe una demanda. Con el alza o la baja de los precios, los beneficios se apartan, por encima o por debajo de su nivel general, y el capital es estimulado a emplearse o a desviarse de aquella industria particular en que la variación ha tenido lugar.
>
> Cuando consideramos los mercados de una gran ciudad y observamos con qué regularidad son abastecidos, tanto de artículos del país como extranjeros, en las cantidades necesarias, y en todas las circunstancias de una demanda que varía con los caprichos del gusto o los cambios de población, sin que acontezcan frecuentemente los efectos de una plétora debida a una oferta excesiva o de un precio enormemente alto por venir a ser la oferta inferior a la demanda, debemos confesar que las causas en virtud de las cuales el capital afluye a cada industria en la cantidad precisa que requiere son más eficientes de lo que se supone generalmente. (Ricardo, *op. cit.*, pp. 71-72-73.)

Si el señor Proudhon acepta que el valor de los productos es determinado por el tiempo de trabajo, también debe aceptar el movimiento oscilatorio que, por sí mismo, hace del trabajo la medida del valor. No hay «relación de proporcionalidad» constituida de antemano, solo hay un movimiento constituyente.

Acabamos de ver en qué sentido es acertado hablar de la «proporcionalidad» como de una consecuencia del valor determinado por el tiempo de trabajo. Ahora vamos a ver cómo esta medida por el tiempo, llamada por el señor Proudhon «ley de proporcionalidad», se transforma en ley de *desproporcionalidad.*

Todo nuevo invento que permite producir en una hora lo que hasta ese momento se producía en dos horas deprecia todos los productos similares que están en el mercado. La competencia obliga al productor a vender el producto de dos horas tan barato como el producto de una hora. La competencia concreta la ley según la cual el valor relativo de un producto es determinado por el tiempo de trabajo necesario para producirlo[18]. Al servir el tiempo de traba-

[18] El tiempo de trabajo que determina el valor de un producto no es, pues, una *duración* en el sentido bergsoniano (concreta, subjetiva, no mensurable), sino un tiempo medio, «socialmente necesario»: «Cada una de estas fuerzas individuales de trabajo es una fuerza humana de trabajo equivalente a las demás, siempre y cuando presente el carácter de una fuerza media de carácter social y dé, además, el rendimiento que a esa fuerza corresponde; o lo que es lo mismo, siempre que para producir una mercancía no consuma más que el tiempo de trabajo que representa la media necesaria, o sea, *el tiempo de trabajo socialmente necesario*». (*El capital*, *op cit*., p. 7.)

jo como medida del valor venal, se llega así a una *depreciación* continua del trabajo. Aún diremos más. Se producirá la depreciación no solo de las mercancías que se ponen en el mercado, sino también la de los instrumentos de producción, y de todo el taller. Ricardo señala este hecho al decir:

> Aumentando constantemente la facilidad de producción disminuimos constantemente el valor de algunas de las mercancías que se producían antes. (Ricardo, *op. cit*., p. 232.)

Sismondi va más lejos. En este «valor *constituido*» por el tiempo de trabajo ve la fuente de todas las contradicciones de la industria y del comercio modernos.

> El valor mercantil, afirma, siempre es fijado, en último término, por la cantidad de trabajo necesario para procurarse la cosa evaluada: ese valor no es el trabajo que de hecho se ha empleado, sino el que tal vez deberá emplearse con medios perfeccionados; y esta cantidad, aunque es difícil de apreciar, siempre es establecida fielmente por medio de la competencia... Sobre esta base se calcula tanto la demanda del vendedor como la oferta del comprador. El primero afirmará tal vez que la cosa le ha costado diez jornadas de trabajo; pero si el otro sabe que ahora puede realizarse en ocho jornadas de trabajo, si la competencia se lo demuestra a los dos contratantes, el valor se reducirá a solo ocho jornadas y así se establecerá el precio del mercado. Es bien cierto que los dos contratante son conscientes de que la cosa es útil, que es deseada, que sin deseo no habría posibilidad de venta,

> pero la fijación del precio no guarda ninguna relación con la utilidad. (Sismondi, *op. cit.*)

Es importante insistir en este punto: lo que determina el valor no es el tiempo empleado en producir una cosa, sino el tiempo *mínimo* en que puede ser producida, y este mínimo es establecido por la competencia. Supongamos por un instante que ya no hay competencia y, por lo tanto, no hay medio de fijar el trabajo mínimo necesario para la producción de un artículo, ¿qué ocurriría? Bastaría con atribuirle a la producción de un objeto seis horas de trabajo para tener derecho, según el señor Proudhon, a exigir a cambio seis veces más que aquel que solo hubiese invertido una hora en la producción del mismo objeto [19].

En lugar de una relación de «proporcionalidad», tenemos una relación de desproporcionalidad, si es que pretendemos permanecer en el terreno de las relaciones, buenas o malas.

La depreciación continua del trabajo no es más que un aspecto, una sola consecuencia de la evaluación de los artículos por el tiempo de trabajo. Los precios elevados, la superproducción y otros muchos fenómenos de anarquía industrial se explican por este modelo de evaluación.

Pero el tiempo de trabajo que sirve como medida del valor, ¿al menos propicia la diversidad pro-

---

[19] Hipótesis absurda en efecto, como lo repetirá Marx en *El capital*: «Si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo invertida en su producción, las mercancías encerrarán tanto más valor cuanto más holgazán o más torpe sea el hombre que las produce». (*El capital,* I, *op cit*., p. 6.)

porcional de los productos que tanto gusta al señor Proudhon?

Muy al contrario, propicia el monopolio, con toda su monotonía, que viene a invadir el mundo de productos, lo mismo que, como es bien sabido, invade el mundo con sus instrumentos de producción. Solo algunas ramas de la industria, como la industria algodonera, pueden hacer rápidos progresos. La consecuencia natural de esos progresos es que los productos de la manufactura algodonera, por ejemplo, bajan rápidamente de precio; pero a medida que el precio del algodón baja, el precio del lino debe subir comparativamente. ¿Qué ocurre entonces? Que el lino será remplazado por el algodón. De ahí que el lino casi haya desaparecido de todo América del Norte. Y hemos obtenido, en lugar de la diversidad proporcional de los productos, el reinado del algodón.

¿Qué queda de la «relación de proporcionalidad»? Nada más que las aspiraciones de un hombre honrado, un hombre que desearía que las mercancías se produjeran en una proporción tal que pudiesen venderse a un precio honrado. Desde siempre, los buenos burgueses y los economistas filántropos se han complacido formulando tan inocente deseo.

Dejemos hablar al anciano Boisguillebert[20].

---

[20] Boisguillebert o Boisguilbert (1646-1714): *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs où l'on découvre la fausse idée qui règne dans le monde à l'égard de ces trois articles.* En Eugène Daire, *Économistes du XVIII^{e} siècle*, Paris, 1843.

> El precio de los artículos —afirma— debe ser siempre *proporcionado*, pues solo este entendimiento puede hacer que vivan juntos para *cambiarse en cualquier momento* [he aquí la permutabilidad continua del señor Proudhon], y recibir recíprocamente el nacimiento de los otros... Como la riqueza, pues, no es más que este cambio continuo entre hombre y hombre, entre oficio y oficio, etcétera, es de una ceguera espantosa buscar la causa de la miseria en otra parte que no sea en la interrupción de ese comercio, interrupción que se da por la alteración de la proporción en los precios.

Escuchemos también a un economista moderno:

> Una gran ley que debemos aplicar a la producción es la *ley de la proporcionalidad (the law of proportion)*, la única que puede preservar la continuidad del valor... El equivalente debe estar garantizado... Todas las naciones han intentado en distintas épocas, y por medio de numerosos reglamentos y restricciones comerciales, realizar hasta cierto punto esta ley de la proporcionalidad; pero el egoísmo, inherente a la naturaleza del hombre, lo ha impulsado a trastocar todo ese régimen reglamentario. Una producción proporcionada (*proportionate production*) es la realización de la verdad absoluta de la ciencia de la economía social. (W. Atkinson, *Principles of Political Economy*, 1840.)

Fuit Troja. Troya ya no existe. Esta justa proporción entre la oferta y la demanda, que de nuevo empieza a convertirse en objeto de tantos deseos, hace tiempo que dejó de existir. Ha pasado al estado

de antigualla. Solo fue posible en las épocas en que los medios de producción eran reducidos, en que los intercambios se realizaban dentro unos límites muy restringidos. Con el nacimiento de la gran industria, esta justa proporción tuvo que cesar y la producción se vio fatalmente obligada a pasar, en una sucesión perpetua, por las vicisitudes de prosperidad, depresión, crisis, estancamiento, nueva prosperidad, y así sucesivamente.

Los que, como Sismondi, quieren volver a la justa proporcionalidad de la producción, al tiempo que conservan las bases actuales de la sociedad, son reaccionarios, ya que, para ser consecuentes, también deberían aspirar a recuperar todas las demás condiciones de la industria de antaño.

¿Cómo se mantenía entonces la producción en unas proporciones más o menos justas? La demanda regía sobre la oferta, la precedía. La producción seguía paso a paso al consumo. La gran industria, obligada por los instrumentos mismos de que dispone a producir siempre en una escala más amplia, ya no puede esperar a la demanda. La producción precede al consumo, la oferta fuerza la demanda.

En la sociedad actual, en la industria basada en los intercambios individuales, la anarquía de la producción, que es la fuente de tanta miseria, es, al mismo tiempo, la fuente de todo progreso.

Así las cosas, una de dos: o queréis las justas proporciones de los siglos anteriores con los medios de producción de nuestra época, en cuyo caso sois, a la vez, reaccionarios y utópicos; o queréis el progreso sin la anarquía, y entonces, para conservar las

fuerzas productivas, debéis abandonar los intercambios individuales.

Los intercambios individuales solo son compatibles con la pequeña industria de los siglos pasados, y con su corolario de «justa proporción», o bien con la gran industria y todo su séquito de miseria y anarquía.

De acuerdo con todo lo que acabamos de decir, la determinación del valor por el tiempo de trabajo, es decir, la fórmula que el señor Proudhon nos da como la fórmula regeneradora del porvenir, no es más que la expresión científica de las relaciones económicas de la sociedad actual, tal como Ricardo lo ha demostrado clara y evidentemente mucho antes que el señor Proudhon.

Pero ¿al menos la aplicación «*igualitaria*» de esta fórmula le pertenece al señor Proudhon? ¿Fue el primero que imaginó la reforma de la sociedad transformando a todos los hombres en trabajadores directos que intercambian cantidades iguales de trabajo? ¿De verdad le corresponde a él reprocharle a los comunistas —esa gente desprovista de cualquier conocimiento de economía política, a esos «hombres obstinadamente necios», a esos «soñadores paradisíacos»— que no hayan encontrado antes que él esta «solución al problema del proletariado»? Cualquiera que esté un poco familiarizado con el movimiento de la economía política en Inglaterra sabe que casi todos los socialistas de este país han propuesto, en diferentes épocas, la aplicación igualitaria de la teoría de Ricardo. Podríamos citarle al señor Proudhon: *Economía política*, de Hodgskin,

1827; William Thompson: *An Inquiry into de Principles of the Distribution of Wealth, most conductive to Human Happiness*, 1824; T. R. Edmonds: *Practical Moral and Political Economy*, 1828, etc., etcétera, y cuatro páginas de *etcéteras*. Nos contentaremos con dejar hablar a un *comunista* inglés, el señor Bray [21]. Señalaremos los pasajes decisivos de su notable obra: *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, Leeds, 1839, y nos detendremos largamente en ella, porque, en primer lugar, el señor Bray aún es poco conocido en Francia, y en segundo lugar, porque creemos haber encontrado en ella la clave de las obras pasadas, presentes y futuras del señor Proudhon.

---

[21] John Francis Bray (1809-1895), reformador y socialista americano cuyas tesis se inspiraron en Owen y proponen la coexistencia de una propiedad individual de los productos con una propiedad colectiva de las fuerzas productivas. El owenismo es una de las primeras formas de socialismo que aparecieron en Gran Bretaña. Owen, próspero industrial y empresario social, tras haber implantado una fábrica modelo en New Lanark, Escocia, intentó, sobre la base del principio de la cooperación, extender sus concepciones a toda la sociedad. En 1824 fundó una comunidad en Estados Unidos (Nueva Harmonía) y desempeñó un papel muy importante en la creación de un gran sindicato nacional en Gran Bretaña. Seguidor de Saint-Simon y de Fourier, Owen critica la irracionalidad de la sociedad, confía en la posibilidad de convencer a los ricos y poderosos y rechaza la lucha de clases. Sus ideas suscitaron gran entusiasmo y el owenismo inspiró al movimiento socialista inglés. Sobre Owen, cf., Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, traducción de Fina Warshaver y Laura V. de Molina y Vedia, Júcar, Madrid, 1979, p. 217 y sig., y *Del socialismo utópico al socialismo científico*, DeBarris, Barcelona, 1998.

El único medio para alcanzar la verdad es abordar de frente los primeros principios. [...] Primero hay que remontarse de golpe a la fuente de la que se derivan los gobiernos mismos. [...] Acudiendo así al origen de la cuestión, encontraremos que toda forma de gobierno, que toda injusticia social y gubernamental provienen del sistema social vigente en la actualidad —de *la institución de la propiedad tal como existe hoy* [*the institution of property as it at present exists*], y que así, a fin de acabar para siempre con la injusticia y la miseria de hoy en día, hay que *cambiar de arriba abajo el estado actual de la sociedad*... Al atacar a los economistas en su propio terreno y con sus propias armas, evitaremos el absurdo parloteo sobre los *visionarios* y los *teóricos*, de los que siempre están dispuestos a hablar. [...] A menos que nieguen o desaprueben las verdades y principios reconocidos sobre los que ellos basan sus propios argumentos, los economistas no podrán desechar fácilmente las conclusiones a las que llegamos por este mismo método...

El trabajo es lo único que crea el valor. [*It is labour alone which bestows value.*]... Todo hombre tiene un derecho indudable a todo lo que su honrado trabajo puede procurarle. Al apropiarse así de los frutos de su trabajo, no comete ninguna injusticia con los otros hombres, ya que no usurpa el derecho de cualquier otro hombre a actuar del mismo modo... Todas las ideas de superioridad e inferioridad, de patrón y de asalariado, nacen de que se han descuidado los principios fundamentales y, por lo tanto, la *desigualdad* se ha introducido en la posesión [*and to the consequent rise of inequality of possessions*]. Mientras se mantenga esa

desigualdad, será imposible desarraigar tales ideas o derribar las instituciones que se basan en ellas. Hasta ahora se ha tenido la vana esperanza de remediar un estado de cosas que es contrario a la naturaleza, tal como nos rige ahora, destruyendo la *desigualdad existente* y dejando subsistir la *causa* de la desigualdad; pero pronto demostraremos que el gobierno no es una causa sino un efecto, que no crea sino que es creado; en una palabra, que es el *resultado de la desigualdad de posesión* [*the offspring of inequality of possessions*], y que la desigualdad de posesión está inseparablemente ligada al sistema social actual. [...]

El sistema de la igualdad tiene a su favor no solo las mayores ventajas, sino también la estricta justicia... Cada hombre es un eslabón, y un eslabón indispensable en la cadena de los efectos, que tiene su punto de partida en una idea para desembocar tal vez en la producción de una pieza de paño. Así, aunque nuestros gustos no son los mismos respecto a las diferentes profesiones, no hay que concluir que el trabajo de uno deba estar mejor retribuido que el de otro. El inventor recibirá siempre, además de su justa recompensa en dinero, el tributo de nuestra admiración que solo el genio puede inspirar en nosotros...

Por la naturaleza misma del trabajo y del intercambio, la estricta justicia exige que todo aquel que realiza un intercambio obtenga unos beneficios, y que estos beneficios sean no solo *mutuos*, sino *iguales* [*all exchangers should be not only* mutually *but they should likewise be* equally *benefitted*]. No existen más que dos cosas que los hombres pueden intercambiar entre sí, a saber: el trabajo y el producto del trabajo. Si los intercambios se hicieran de

acuerdo con un sistema equitativo, el valor de todos los artículos estaría determinado por *sus gastos de producción completos*; y *valores iguales se intercambiarían siempre por valores iguales.* [*If a just system of exchanges were acted upon, the value of all articles would be determined by the entire cost of production, and equal values should always exchange for equal values.*] Si, por ejemplo, un sombrerero emplea un jornada en hacer un sombrero, y un zapatero ese mismo tiempo en hacer un par de zapatos (suponiendo que la materia prima que emplean tenga el mismo valor), e intercambian estos artículos entre sí, el beneficio que obtienen es al mismo tiempo mutuo e igual. La ganancia que se deriva para cada una de las partes no puede ser una pérdida para la otra, puesto que ambas han empleado la misma cantidad de trabajo y los materiales usados tenían el mismo valor. Pero si el sombrero obtuviese *dos* pares de zapatos a cambio de *un* sombrero, siempre en nuestra primera hipótesis, es evidente que el intercambio sería injusto. El sombrerero le defraudaría al zapatero una jornada de trabajo; y si actuara así en todos sus intercambios, recibiría por el trabajo de *medio año* el producto de *todo un año* de otra persona. [...]. Hasta ahora siempre hemos seguido este sistema de intercambio realmente injusto: los *obreros* le han *dado* al capitalista el trabajo de todo un año a cambio del valor de medio año [*the workmen have given the capitalist the labour of a whole year, in exchange for the value of only half a year*], y de ahí proviene, y no de una supuesta desigualdad de las fuerzas físicas e intelectuales de los individuos, la desigualdad de riqueza y de poder. La desigualdad de los intercambios, la diferencia de precios en las compras y las

ventas solo puede existir a condición de que, eternamente, los capitalistas sigan siendo capitalistas y los obreros, obreros —los primeros, una clase de tiranos; los segundos, una clase de esclavos... Esta transacción demuestra, pues, claramente, que los capitalistas y los propietarios solo le dan al obrero, por su trabajo de una semana, una parte de la riqueza que han obtenido de él la semana anterior, es decir, que a cambio de *algo*, no le dan *nada* [*nothing for something*]... La transacción entre el trabajador y el capitalista es puro teatro: en realidad, solo es, en muchos casos, un robo desvergonzado aunque *legal*. [*The whole transaction between the producer and the capitalist is a mere farce: it is, in fact, in thousands of instances no other than a barefaced though* legal robbery.]

El beneficio del empresario nunca dejará de ser una pérdida para el obrero, hasta que los intercambios entre las partes sean iguales, y los intercambios no pueden ser iguales mientras la sociedad esté dividida en capitalistas y productores, y que estos últimos vivan de su trabajo mientras los primeros engordan con los beneficios de ese trabajo...

Es evidente, prosigue el señor Bray, que por mucho que se establezca tal o cual forma de gobierno... por mucho que se predique en nombre de la moral y del amor fraterno... la reciprocidad es incompatible con la desigualdad de los intercambios. Al ser la desigualdad de los intercambios el origen de la desigualdad en las posesiones, es el enemigo secreto que nos devora. [*No reciprocity can exist where there are unequal exchanges. Inequality of exchanges, as being the cause of inequality of possessions, is the secret enemy that devours us.*]

La consideración del objetivo y de la finalidad de la sociedad me autoriza a deducir que no solo todos los hombres deben trabajar y así poder llegar al intercambio, sino que valores iguales deben intercambiarse por valores iguales. Además, como los beneficios de uno no deben suponer una pérdida para el otro, el valor debe determinarse por los gastos de producción. Sin embargo, hemos visto que, bajo el régimen social actual, [...] el beneficio del capitalista y del hombre rico es siempre una pérdida para el obrero, que este resultado es inevitable y que el pobre queda enteramente abandonado a merced del rico, en cualquier forma de gobierno, mientras la desigualdad de los intercambios subsista, y que la igualdad de los intercambios solo puede ser asegurada por un régimen social que reconozca la universalidad del trabajo... La igualdad de los intercambios haría que la riqueza pasara, gradualmente, de las manos de los capitalistas actuales a las de la clase obrera. [...]

Mientras este sistema de desigualdad en los intercambios esté vigente, los productores serán siempre tan pobres, tan ignorantes, y se verán tan sobrecargados de trabajo como lo están en actualidad, aunque *se aboliesen todas las tasas, todos los impuestos gubernamentales*... Solo un cambio total del sistema, con la introducción de la igualdad del trabajo y de los intercambios, puede mejorar este estado de cosas y garantizarle a los hombres la verdadera igualdad de derechos... Los productores no tienen más que hacer un esfuerzo —y son ellos los que, por su propia salvación, deben hacer ese esfuerzo— y romperán sus cadenas para siempre... Como objetivo, la igualdad política es un error:

incluso es un error como medio. (*As an end, the political equality is there a failure, [...] as a means, also, it is a failure.*)

Con la igualdad de los intercambios, el beneficio de uno no puede suponer una pérdida para el otro, ya que todo intercambio no es más que una simple *transferencia* de trabajo y de riqueza, no exige ningún sacrificio. Así, en un sistema social basado en la igualdad de los intercambios, el productor también podrá llegar a enriquecerse por medio de sus ahorros; pero su riqueza solo será el producto acumulado de su propio trabajo. Podrá intercambiar su riqueza o donársela a otros, pero una vez que haya dejado de trabajar le será imposible seguir siendo rico durante mucho tiempo. Mediante la igualdad de los intercambios, la riqueza pierde el poder actual de renovarse y reproducirse, por decirlo de alguna manera, por sí misma: ya no podrá llenar el vacío creado por el consumo puesto que, a menos que se reproduzca mediante el trabajo, la riqueza, una vez consumida, está pérdida para siempre. Lo que hoy en día llamamos *beneficios* e *intereses* no podrá existir bajo un régimen de intercambios iguales. El productor y el distribuidor serán retribuidos a partes iguales, y la suma total de su trabajo es lo que servirá para determinar el valor de cualquier artículo creado y puesto al alcance del consumidor...

El principio de la igualdad en los intercambios debe, pues, por su misma naturaleza, conducir al *trabajo universal*.

Tras haber refutado las objeciones de los economistas contra el *comunismo*, el señor Bray prosigue en estos términos:

Si un cambio del carácter humano es indispensable para lograr que triunfe un sistema social basado en la comunidad en su forma más perfecta; si, por una parte, el régimen actual no presenta ni las circunstancias ni las facilidades deseadas para llegar a este cambio de carácter y para preparar a los hombres a un estado mejor que todos deseamos, es evidente que las cosas deben, necesariamente, seguir como están, a menos que descubramos y apliquemos una etapa social preparatoria, —un movimiento que participe tanto del sistema actual como del sistema futuro (del sistema basado en la comunidad)—, una especie de parada intermedia en la que la sociedad pueda llegar con todos sus excesos y todas sus locuras, para abandonarla después, enriquecida con las cualidades y los atributos que son las condiciones vitales del sistema de comunidad. [...]

Todo este movimiento solo exigiría una cooperación en su forma más sencilla... Los gastos de producción determinarían, en cualquier circunstancia, el valor del producto, y valores iguales se intercambiarían siempre por valores iguales. Si tenemos dos personas y una trabaja una semana entera y la otra media semana, la primera recibirá doble remuneración que la segunda; pero esta diferencia de salario no se le dará a una en detrimento de la otra: la pérdida sufrida por el segundo en ningún caso recaería sobre el primero. Cada persona intercambiaría el salario que haya recibido individualmente por objetos que tengan el mismo valor que su salario, y en ningún caso el beneficio obtenido por un hombre o por una industria constituiría una pérdida para otro hombre o para otra rama

de la industria. El trabajo de cada individuo sería la *única medida* de sus beneficios o de sus pérdidas. [...]

Por medio de cámaras de comercio [*boards of trade*] generales y locales, se determinaría la cantidad de diferentes productos necesarios para el consumo, y el valor relativo de cada producto en comparación con los otros (el número de obreros que hay que emplear en las diferentes ramas de trabajo), en una palabra, todo lo referente a la producción y distribución social. Estas operaciones se realizarían para toda una nación en tan poco tiempo y con la misma facilidad con que se realizan, bajo el régimen actual, en una sociedad particular... Los individuos se agruparían en familias, las familias en comunas, igual que en el régimen actual... ni siquiera se suprimiría directamente la distribución de la población entre la ciudad y el campo, por muy mala que esta sea. En esta asociación, cada individuo seguiría gozando de la libertad que posee ahora para acumular todo lo que le parezca, y darle a esa acumulación el uso que considere oportuno... Nuestra sociedad será, por decirlo de alguna manera, una gran sociedad de accionistas, compuesta por un número infinito de sociedades más pequeñas, en la que todas trabajarían, producirían e intercambiarían sus productos sobre la base de la más perfecta igualdad... Nuestro nuevo sistema de sociedad de accionistas, que no es más que una concesión hecha a la sociedad actual para llegar al comunismo, sociedad establecida de forma que coexistan la *propiedad individual* de los productos y la *propiedad en común* de las fuerzas productivas, hace depender el destino de cada individuo de su propia actividad, y

> le concede una parte igual en todas las ventajas proporcionadas por la naturaleza y el progreso de la técnica. De ahí que pueda aplicarse a la sociedad tal como existe ahora, y prepararla para los cambios posteriores.

Solo nos cabe añadir unas palabras a lo dicho por el señor Bray, quien, muy a nuestro pesar, ha suplantado al señor Proudhon, excepto que el señor Bray, lejos de aspirar a tener la última palabra, solo propone las medidas que cree buenas para una época de transición entre la sociedad actual y el régimen de comunidad.

Una hora de trabajo de Pedro se cambia por una hora de trabajo de Pablo. Este es el axioma fundamental del señor Bray.

Supongamos que Pedro trabaja doce horas de trabajo y Pablo solo seis: en tal caso, Pedro no podrá intercambiar con Pablo más que seis horas. En consecuencia, a Pedro le sobrarán seis horas de trabajo. ¿Qué hará con esas seis horas de trabajo?

O bien no hará nada, es decir, que habrá trabajado seis horas a cambio de nada; o bien dejará de trabajar las otras seis horas para lograr el equilibrio; o incluso, y este es su último recurso, le dará a Pablo esas seis horas, con las que, encima, no puede hacer nada.

Así, a fin de cuentas, ¿qué habrá ganado Pedro en comparación con Pablo? Horas de trabajo, no. Solo habrá ganado horas de descanso: se verá obligado a holgazanear durante seis horas. Y para que este nuevo derecho a la pereza sea no solo saboreado,

sino también apreciado en la nueva sociedad, es preciso que esta encuentre gran regocijo en la pereza y que el trabajo le pese como una cadena de la que tendrá que librarse a toda costa. Y, para retomar nuestro ejemplo, ¡si al menos esas horas de descanso que Pedro ha ganado sobre Pablo fuesen una ganancia real! Pero no es así. Pablo, al empezar por trabajar solo seis horas, alcanza, mediante un trabajo regular y ordenado, el mismo resultado que Pedro solo obtiene con un exceso de trabajo. Todo el mundo querrá ser Pablo, habrá competencia por obtener su puesto de trabajo, competencia de pereza.

Pues bien, ¿qué nos ha supuesto el intercambio de cantidades iguales de trabajo? Superproducción, depreciación, exceso de trabajo seguido de paro, en fin, las relaciones económicas tal como las vemos establecidas en la sociedad actual, menos la competencia por el trabajo.

Pero no, estamos equivocados. Hay un recurso para salvar la nueva sociedad, la sociedad de los Pedros y de los Pablos. Pedro consumirá él solo el producto de las seis horas de trabajo que le sobran. Pero, desde el momento que ya no tenga que cambiar por haber producido, tampoco tendrá que producir para intercambiar, y toda la suposición de una sociedad basada en el intercambio y la división del trabajo se derrumbará. Se habrá salvado la igualdad de los intercambios puesto que ya no habrá intercambios: Pablo y Pedro terminarán convertidos en Robinsones.

Por lo tanto, si suponemos que todos los miembros de la sociedad son trabajadores directos, el

intercambio de cantidades iguales de horas de trabajo solo es posible a condición de que se haya convenido de antemano el número de horas que habrá que emplear en la producción material. Pero semejante acuerdo niega el intercambio individual.

También llegaremos a la misma consecuencia si tomamos como punto de partida no la distribución de los productos creados, sino el acto de la producción. En la gran industria, Pedro no es libre de fijar por sí mismo su tiempo de trabajo, ya que el trabajo de Pedro no es nada sin el concurso de todos los Pedros y de todos los Pablos que forman el taller. Así se explica muy bien la resistencia tenaz con que los fabricantes ingleses se opusieron a la *bill de las diez horas*. Sabían de sobra que una disminución de dos horas de trabajo concedida a las mujeres y los niños supondría igualmente una disminución del tiempo de trabajo de los hombres. Que el tiempo de trabajo sea igual para todos es algo que está en la misma naturaleza de la gran industria. Lo que hoy en día es el resultado del capital y de la competencia entre los obreros, mañana será, si suprimís la relación entre el trabajo y el capital, la consecuencia de un acuerdo basado en la relación de la suma de las fuerzas productivas con la suma de las necesidades existentes.

Pero semejante acuerdo supone la condena del intercambio individual, y así llegamos de nuevo a nuestro primer resultado.

En principio, no hay intercambio de productos, sino intercambio de trabajos que concurren en la producción. El modelo de intercambio de las fuerzas productivas depende del modelo de intercambio

de los productos. El general, la forma del intercambio de los productos corresponde a la forma de producción. Cambiad la segunda y la consecuencia será que la primera tendrá que modificarse. Así vemos cómo en la historia de la sociedad el modelo de intercambio de productos se establece a partir del modelo de producción. El intercambio individual corresponde también a un modelo de producción determinado que, a su vez, responde al antagonismo de clases. De ahí que no hay intercambio individual sin antagonismo de clases.

Pero las buenas conciencias se niegan a ver esta evidencia. Lo único que puede hacer un burgués es interpretar esta relación de antagonismo como una relación basada en la armonía y en la justicia eterna, que no le permite a nadie beneficiarse a expensas del prójimo. Para el burgués, el intercambio individual puede subsistir sin el antagonismo de clases: para él, son dos cosas completamente distintas. El intercambio individual, tal como lo imagina, está lejos de parecerse al intercambio individual tal como se practica.

El señor Bray convierte la *ilusión* del buen burgués en el *ideal* que le gustaría alcanzar. Al depurar el intercambio individual, al liberarlo de todo los elementos antagónicos, cree encontrar una relación «*igualitaria*», relación que le gustaría trasladar a la sociedad. El señor Bray no comprende que esta relación igualitaria, que este *ideal correctivo* que quisiera aplicarle al mundo, no es más que el reflejo del mundo actual y que, por lo tanto, es completamente imposible reconstituir la sociedad sobre una base que solo es una sombra embellecida. A medida que

la sombra se transforma en un cuerpo, nos damos cuenta de que ese cuerpo, lejos de ser la transfiguración soñada, es el cuerpo actual de la sociedad[22].

3. Aplicación de la ley de proporcionalidades del valor

A. LA MONEDA[23]

«El oro y la plata son las primeras mercancías cuyo valor haya llegado a constituirse.» (T. 1, p. 114.)

---

[22] Nota de Marx: «Como cualquier teoría, la del señor Bray ha encontrado sus partidarios, partidarios que se dejaron engañar por las apariencias. En Londres, en Sheffield, en Leeds y en otras muchas ciudades de Inglaterra se han fundado unos *equitable-labour-exchange-bazars*. Todos estos bazares, tras haber absorbido importantes capitales, han sufrido escandalosas bancarrotas. ¡Aviso para el señor Proudhon: esta idea se ha desechado para siempre!». Nota de Engels (ed. alemana de 1885): «Sabemos que el señor Proudhon no se tomó en serio esta advertencia. En 1849, él mismo intentó la experiencia de un nuevo banco de cambio en París: fue a la bancarrota incluso antes de empezar a funcionar. Las demandas judiciales fueron muy oportunas pues permitieron enmascarar la quiebra». En efecto, Proudhon intentó constituir en Saint-Denis un «Banco del Pueblo» en el que la moneda había sido suprimada como intermediaria de los intercambios (pero no como patrón de medida) en beneficio de un intercambio directo de los productos del trabajo, cuyo valor era medido por su tiempo de producción. Este banco pretendía ser la realización de la teoría del mutualismo, «es decir, el intercambio en especie», evocado por Proudhon en la conclusión del *Sistema.* (Ver E. Dolléans, *Proudhon*, Gallimard, 1948, p. 175 y sig.)

[23] Sobre la moneda en Marx, ver S. de Burnhof, *La Monnaie chez Marx*, Éditions sociales, 1967.

Por lo tanto, el oro y la plata son las primeras aplicaciones del «valor constituido»... por el señor Proudhon. Y como el señor Proudhon constituye los valores de los productos determinándolos por la cantidad comparativa de trabajo empleado en ellos, lo único que tenía que hacer era probar que las *variaciones* experimentadas por el valor del oro y de la plata se explican siempre por las variaciones del tiempo de trabajo necesario para producirlos. Pero al señor Proudhon esa idea ni se le ha pasado por la cabeza. No habla del oro y de la plata como mercancías, sino como moneda.

Toda su lógica, si se puede hablar de tal cosa, consiste en escamotear la cualidad que tienen el oro y la plata de servir de *moneda*, en beneficio de todas las mercancías que tienen la cualidad de ser evaluadas por el tiempo de trabajo. Sin duda hay más ingenuidad que malicia en este escamoteo.

Un producto útil, al ser evaluado por el tiempo de trabajo necesario para producirlo, siempre es aceptable como moneda de cambio. Prueba de ello, exclama el señor Proudhon, son el oro y la plata, que tienen esas condiciones deseadas de «permutabilidad». Así pues, el oro y la plata son el valor que ha alcanzado el estado de constitución, son la encarnación de la idea del señor Proudhon. Y es de lo más afortunado en la elección de su ejemplo. El oro y la plata, además de la cualidad que tienen de ser una mercancía, evaluada como cualquier otra mercancía por el tiempo de trabajo, también tienen la cualidad de ser agentes universales de cambio, la de ser moneda. Al tomar ahora el oro y la plata como una aplica-

ción del «*valor constituido*» por el tiempo de trabajo, nada resulta más fácil que probar que cualquier mercancía cuyo valor esté constituido por el tiempo de trabajo, será siempre cambiable, será moneda.

El espíritu del señor Proudhon se ve asaltado por una pregunta de lo más sencilla. ¿Por qué el oro y la plata tienen el privilegio de ser el modelo del «valor constituido»?

> La función particular que el uso ha dado a los metales preciosos de servir de agente para el comercio, es meramente convencional; y cualquiera otra mercancía, menos cómodamente quizá, pero de una manera tan auténtica, podría desempeñar el mismo papel: los economistas lo reconocen y se cita acerca de esto más de un ejemplo. ¿Cuál es, por lo tanto, la razón de esa preferencia generalmente dada a los metales para que sirvan de moneda? ¿Cómo se explica esa especialidad de función del dinero, que no tiene análogo en la economía política? [...] ¿Será posible *reconstruir la serie* de que parece haber sido sacada la moneda, y por consecuencia restituirla a su verdadero principio? (T. 1, p. 113.)

De momento, al plantear la pregunta en estos términos, el señor Proudhon ya da por supuesta la *moneda*. La primera pregunta que debió hacerse es la de saber por qué, en los intercambios tal como están constituidos en la actualidad, se ha tenido que individualizar, por llamarlo de alguna manera, el valor de cambio creando un agente especial de cambio. La moneda no es una cosa, es una relación social. ¿Por

qué la relación monetaria es una relación de producción, como cualquier otra relación económica, como la división del trabajo, etc.? Si el señor Proudhon se hubiese dado cuenta de esta relación, no hubiese considerado la moneda como una excepción, como un miembro separado de una serie desconocida o que hay que encontrar.

Hubiese admitido, al contrario, que esta relación es un eslabón, y como tal, íntimamente ligado a todo el encadenamiento de las otras relaciones económicas, y que esta relación corresponde a un modo de producción determinado, ni más ni menos que el intercambio individual. ¿Qué hace el señor Proudhon? Empieza por desgajar la moneda del conjunto del modo de producción actual, para luego convertirla en el primer miembro de una serie imaginaria, de una serie que hay que encontrar.

Una vez que se ha reconocido la necesidad de un agente particular de cambio, es decir, la necesidad de la moneda, no se trata ya sino de explicar por qué esta función particular se le ha otorgado al oro y a la plata en vez de a cualquier otra mercancía. Esta es una cuestión secundaria que no se explica por el encadenamiento de las relaciones de producción, sino por las cualidades específicas inherentes al oro y a la plata como materiales. Si, de acuerdo con todo lo anterior, en esta ocasión los economistas «han traspasado los límites del dominio de la ciencia, si se han dedicado a la física, a la mecánica, a la historia, etcétera», como les reprocha el señor Proudhon, no han hecho sino lo que debían hacer. La cuestión ya no pertenece al dominio de la economía política.

> Lo que ningún economista ha visto ni comprendido —dice el señor Proudhon—, es la *razón económica* que ha hecho dar a los metales preciosos el privilegio de que gozan. (T. 1, p. 113.)

La razón económica que nadie ha visto ni comprendido, y por algo será, el señor Proudhon sí la ha visto, comprendido y legado a la posteridad.

> Lo que nadie ha observado es que entre todas las mercancías, el oro y la plata son las primeras cuyo valor haya llegado a constituirse. En el periodo patriarcal, el oro y la plata se cambian aún en pastas, y son objeto de regateo, aunque ya con una tendencia visible a dominar y con una marcada preferencia. *Poco a poco* los soberanos se apoderan de ellos y les imprimen su sello: y de esa soberana consagración nace la moneda, es decir, la mercancía por excelencia, la que a pesar de todas las violentas vicisitudes del comercio, conserva un valor proporcional determinado, y se hace aceptable en toda clase de pagos... El rasgo distintivo del oro y de la plata procede, repito, de que gracias a sus propiedades metálicas, a las dificultades de su producción, y sobre todo, a la intervención de la autoridad pública, han adquirido temprano, como mercancías, la fijeza y la autenticidad. (T. 1, p. 114.)

Decir que, de todas las mercancías, el oro y la plata son las primeras cuyo valor se constituyó, es decir, después de todo lo anterior, que el oro y la plata fueron las primeras que llegaron al estado de monedas, he aquí la gran revelación del señor Proudhon, he aquí la verdad que nadie había descubierto antes que él.

Si, con estas palabras, el señor Proudhon ha querido decir que el oro y la plata son mercancías para cuya producción se ha tenido el tiempo necesario antes que para todas las demás, sería, una vez más, una de esas suposiciones con las que suele gratificar a sus lectores. Si pretendiésemos ceñirnos a esa erudición patriarcal, le diríamos al señor Proudhon que el tiempo necesario para producir los objetos de primera necesidad, tales como el hierro, etcétera, se tuvo en primer lugar. Y le ahorramos la mención del clásico arco de Adam Smith[24].

Pero, después de todo esto, ¿cómo puede hablar todavía el señor Proudhon de la constitución de un valor, puesto que un valor nunca se constituye solo? Es constituido, no por el tiempo necesario para producirlo, sino en proporción a la cantidad de todos los otros productos que pueden ser creados en el mismo tiempo. Así, la constitución del valor del oro y de la plata supone la constitución ya establecida de otros muchos productos.

No es la mercancía la que alcanzó, en el caso del oro y de la plata, el estado de «valor constituido», es

---

24 «En una tribu de cazadores o de pastores, principia uno, por ejemplo, a hacer arcos y flechas con un poco más de destreza y primor que otro, cambia su obra por ganado o por caza con sus compañeros, y encuentra, al fin, que de esta manera puede adquirir mayor porción de aves y reses que si fuese él mismo al campo a practicar aquellos ejercicios. Por amor a su propio interés adopta, por oficio principal suyo, la construcción de saetas y de arcos, y viene por último a constituirse en una clase de armero.» (A. Smith, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, traducción de José Alonso Ortiz, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1997, t. 1, p. 59.)

el «valor constituido» del señor Proudhon el que alcanzó, en forma de oro y plata, al estado de moneda.

Examinemos ahora más de cerca estas *razones económicas* que, según el señor Proudhon, le supusieron al oro y a la plata la ventaja de erigirse en moneda antes a que todos los demás productos, al pasar por el estado constitutivo del valor.

Estas razones económicas son: la «tendencia visible a dominar», la «marcada preferencia» ya durante el «periodo patriarcal», y otros circunloquios a partir del mismo hecho que aumentan la dificultad, puesto que multiplican el hecho al multiplicar los casos que el señor Proudhon invoca para explicarlo. El señor Proudhon aún no ha agotado todas las razones supuestamente económicas. Mencionemos otra de una fuerza soberana irresistible: «La moneda nace de la consagración soberana: los soberanos se apoderan del oro y de la plata y les ponen su sello».

De esta forma, el capricho de los soberanos es, para el señor Proudhon, ¡la razón suprema en economía política!

Realmente hay que tener muy pocos conocimientos históricos para ignorar que, en cualquier época, son los soberanos los que han padecido las condiciones económicas y que nunca han sido ellos los que han dictado la ley. La legislación, tanto política como civil, no hace más que reflejar, verbalizar el poder de las relaciones económicas.

¿Se apropió el soberano del oro y de la plata para convertirlos en agentes universales de cambio al estamparles su cuño? O, más bien, ¿estos agentes universales de cambio se apoderaron del soberano y

le obligaron a imponerles su cuño y a darles una consagración política?

El sello que se le ha aplicado y se le aplica a la plata no es el de su valor sino la de su peso. El carácter fijo y la autenticidad de la que habla el señor Proudhon solo se aplican a la ley de la moneda, y esta ley indica cuánta materia metálica hay en un pedazo de plata acuñada. «El único valor intrínseco de un marco de plata, afirma Voltaire con su proverbial sensatez, es un marco de plata, media libra de 8 onzas de peso. El peso y la ley son lo único que le dan ese valor intrínseco[25].»

Pero no por ello se ha resuelto la pregunta: ¿cuánto vale una onza de oro y de plata? Si un cachemir de la tienda *Grand Colbert* llevase la marca de fábrica: *pura lana*, esta marca de fábrica tampoco nos indicaría el valor del cachemir. Seguiríamos sin saber cuánto vale la lana.

> Felipe I, rey de Francia —afirma el señor Proudhon—, pone un tercio de liga en la libra tornesa de Carlomagno, imaginándose que, teniendo él solo el monopolio de la fabricación de la moneda, puede hacer lo que todo comerciante que tiene el monopolio de un producto. ¿Qué venía a ser, en efecto, esa alteración de la moneda, tan censurada en Felipe y sus sucesores? Un raciocinio muy justo desde el punto de vista de la rutina comercial, pero muy falso en buena ciencia económica, es a saber, que siendo la oferta y la demanda la regla de los

[25] Voltaire, *Histoire du parlement de Paris*, cap. 60, «Finances et système de Law pendant la Régence», 1767.

> valores, cabe, ya produciendo una escasez ficticia, ya acaparando la fabricación de las cosas, hacer subir su estimación, y por lo tanto su valor y que esto es tanta verdad tratándose del oro y de la plata, como del trigo, del vino, del aceite y del tabaco. No bien se sospechó, sin embargo, que Felipe había cometido este fraude, cuando su moneda quedó reducida a su justo valor, y perdió el mismo rey lo que había creído poder ganar a costa de sus súbditos. Tuvieron el mismo resultado todas las tentativas análogas. (T. 1, pp. 114-115.)

En primer lugar, ya se ha demostrado muchas veces que si el soberano se arriesga a alterar la moneda, él es quien pierde. Lo que gana inicialmente con la primera emisión, lo pierde tantas veces como recauda monedas falsificadas en forma de impuestos, etc. Pero Felipe y sus sucesores supieron, más o menos, protegerse de esta pérdida, ya que, una vez puesta en circulación la moneda alterada, inmediatamente procedían a ordenar una refundición general de las monedas a partir del antiguo patrón.

Además, si Felipe I hubiese razonado realmente como el señor Proudhon, no hubiera razonado bien desde «el punto de vista de la rutina comercial». Ni Felipe I ni el señor Proudhon han dado pruebas del menor genio mercantil cuando imaginan que se puede alterar el valor del oro, igual que el valor de cualquier otra mercancía, por la única razón de que su valor está determinado por la relación de la oferta y la demanda.

Si el rey Felipe hubiese ordenado que, en adelante, un saco de trigo pasase a llamarse dos sacos

de trigo, el rey habría sido un estafador. Habría engañado a todos los rentistas, a toda la gente que debía recibir cien sacos de trigo, pues él habría sido responsable de que toda esa gente, en lugar de recibir cien sacos de trigo, solo recibiese cincuenta. Supongamos que el rey debe cien sacos de trigo: solo tendría que pagar cincuenta. Pero en el comercio cien sacos nunca habrían costado más de cincuenta. Al cambiar el nombre no se cambia la cosa. La cantidad de trigo, bien ofrecida, bien demandada, nunca disminuirá ni aumentará por el simple cambio de nombre. Así, dado que la relación entre la oferta y la demanda es la misma a pesar de la alteración del nombre, el precio del trigo no sufrirá ninguna alteración real. Al hablar de la oferta y la demanda de las cosas, no se habla de la oferta y la demanda del nombre de las cosas. Felipe I no creaba el oro o la plata, como afirma el señor Proudhon; él creaba la denominación de las monedas. Si usted hace pasar su cachemir francés por cachemir asiático, es posible que engañe a uno o dos compradores; pero una vez que el fraude se haga público, su supuesto cachemir asiático bajará de precio y valdrá lo mismo que el cachemir francés. Al dar una falsa etiqueta al oro y a la plata, el rey Felipe I solo podía hacer trampas mientras el fraude permanecía ignorado. Como cualquier otro comerciante, engañaba a sus clientes mediante una falsa calificación de la mercancía: algo así solo podía durar un tiempo. Tarde o temprano padecería el rigor de las leyes comerciales. ¿Era eso lo que el señor Proudhon quería probar? No. Según él, el

dinero recibe su valor del soberano y no del comercio. ¿Y qué ha probado en realidad? Que el comercio es más soberano que el soberano. Aunque el soberano ordene que un marco sea en adelante dos marcos, el comercio os dirá siempre que esos dos marcos valen lo mismo que un marco antiguo.

Pero no por ello la cuestión del valor determinado por la cantidad de trabajo ha avanzado ni un paso. Aún hay que resolver si estos dos marcos, convertidos en un marco antiguo, ¿están determinados por los gastos de producción o por la ley de la oferta y la demanda?

El señor Proudhon prosigue:

> Lo mismo ocurre si, en vez de alterar las monedas, hubiese estado en manos del rey doblar la suma de las mismas, el valor en cambio del oro y de la plata habría bajado al punto de una mitad, siempre por esa misma razón de proporcionalidad y equilibrio. (T. 1, p. 115.)

Si esta opinión que el señor Proudhon comparte con los otros economistas es acertada, habla a favor de su doctrina de la oferta y la demanda, y en ningún caso a favor de la proporcionalidad del señor Proudhon. Ya que, sea cual fuere la cantidad de trabajo empleado en la masa duplicada de oro y plata, su valor habría caído a la mitad, pues la demanda seguiría siendo la misma mientras que la oferta se habría duplicado. ¿O no será que esta vez, casualmente, la «*ley de proporcionalidad*» se confundiría con la ley tan menospreciada de la oferta y la demanda? Esta justa proporcionalidad del señor

Proudhon es, en efecto, tan elástica, se presta a tantas variaciones, combinaciones y permutaciones, que podría coincidir, al menos esta vez, con la relación entre la oferta y la demanda.

Hacer que «toda mercancía es aceptable en el intercambio, si no de hecho, al menos de derecho», basándose en el papel que desempeñan el oro y la plata, es desconocer este papel. El oro y la plata solo son aceptables de derecho porque lo son de hecho, y lo son de hecho porque la organización actual de la producción necesita un agente universal de cambio. El derecho no es más que el reconocimiento oficial del hecho[26].

Ya lo hemos comprobado, el ejemplo del dinero como aplicación del valor convertido en estado de

---

[26] Por esta razón, el derecho pertenece a la ideología y comparte el mismo destino que la moral o la religión: «La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo». (*La ideología alemana*, en *La cuestión judía...*, *op. cit.*, p. 157.) Que la historia no tiene un derecho es algo que Marx confirma explícitamente en una nota: «No se olvide que el derecho carece de historia propia, como carece también de ella la religión» (*ibídem*, p. 206.) En efecto, el derecho, al igual que el Estado, solo tiene la historia de los hechos sociales y económicos de los que él es el reconocimiento. En esta fórmula, que recuerda a otra también muy famosa: «*Das Bewusstsein kann nie etwas Anderes sein als das bewusste Sein*» [La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente]» (*ibídem*, pp. 156-157), volvemos a encontrar la impotencia de la ideología (de la conciencia, del pensamiento, de la idea, de la representación) para determinar lo real, la anterioridad necesaria de la práctica sobre todas las representaciones que los hombres se hacen de ella.

constitución, solo fue escogido por el señor Proudhon para introducir de contrabando toda su doctrina de la permutabilidad, es decir, para demostrar que cualquier mercancía evaluada mediante su costo de producción debe transformarse en moneda. Todo ello estaría muy bien si no existiera el inconveniente de que, precisamente el oro y la plata, en tanto monedas, son, de todas las mercancías, las únicas que no están determinadas por su costo de producción; y esto es tan cierto que, en la circulación, pueden ser remplazados por papel. Mientras se respete cierta proporción entre las necesidades de circulación y la cantidad de moneda emitida, bien sea moneda en papel, en oro, en platino o en cobre, no podrá plantearse la cuestión de una proporción que hay que guardar entre el valor intrínseco (el costo de producción) y el valor nominal de la moneda. Sin duda, en el comercio internacional, la moneda está determinada, como cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo. Pero es que el oro y la plata, en el comercio internacional, también son medios de cambio como producto y no como moneda, es decir, que pierden ese carácter de «estabilidad y autenticidad», de «consagración soberana» que constituyen para el señor Proudhon su carácter específico. Ricardo ha comprendido esta verdad con tanta justeza que, tras haber basado todo su sistema en el valor determinado por el tiempo de trabajo, y después de haber afirmado:

> *El oro y la plata*, como todas las demás mercancías, no tienen valor sino en proporción a la

> cantidad de trabajo necesario para producirlos y hacerlos llegar al mercado,

añade, sin embargo, que el valor de la *moneda* no es determinado por el tiempo de trabajo empleado en su materia, sino solo por la ley de la oferta y la demanda.

> Aunque el papel moneda no tiene valor intrínseco, sin embargo, reduciendo su cantidad, llega a ser tan grande su valor de cambio como el de una cantidad igual de dinero acuñado de la misma denominación o de un lingote del metal con que los cuños son hechos. También por el mismo principio, es decir, la limitación de la cantidad, una moneda rebajada circularía con el mismo valor que poseería si tuviese el peso y la fineza legales y no el valor del metal puro que realmente contiene. De acuerdo con esto, encontramos en la historia de la acuñación inglesa muchas monedas acuñadas que nunca se depreciaron en la proporción en que estaban rebajadas; la razón de ello está en que su cantidad nunca fue aumentada en proporción a la disminución de su valor intrínseco. (Ricardo, *op. cit.*, p. 294.)

Veamos qué opina J. B. Say de este pasaje de Ricardo.

> Me parece que este *ejemplo* debería bastar para convencer al autor de que la base de todo valor no es la cantidad de trabajo necesario para hacer una mercancía, sino la necesidad que existe de dicha mercancía, necesidad equilibrada por su escasez.

De esta forma, la moneda, que para Ricardo ya no es un valor determinado por el tiempo de trabajo, y por ello J. B. Say señala este ejemplo para convencer a Ricardo de que los otros valores tampoco pueden ser determinados por el tiempo de trabajo, esta moneda, repito, que J. B. Say toma como ejemplo de un valor determinado exclusivamente por la oferta y la demanda, se convierte para el señor Proudhon en el ejemplo por excelencia de la aplicación del valor constituido... por el tiempo de trabajo.

Para terminar con el tema, si la moneda no es un «valor constituido» por el tiempo de trabajo, menos aún puede tener algo en común con la justa «proporcionalidad» del señor Proudhon. El oro y la plata siempre son canjeables porque tienen la función particular de servir como agentes universales de cambio y, de ningún modo, porque existan en una cantidad proporcional al conjunto de riquezas; o, para expresarlo con más claridad aún, siempre son proporcionales porque, de todas las mercancías, son las únicas que sirven como moneda, como agentes universales de cambio, sea cual fuere su cantidad respecto al conjunto de riquezas.

> El dinero nunca puede ser tan abundante que llegue a ser excesivo, pues al disminuir su valor se aumenta en la misma proporción su cantidad, y al disminuir la cantidad se aumenta su valor. (Ricardo, *op. cit.*, p. 293.)

«¡Menudo embrollo el de la economía política!», exclama el señor Proudhon.

> «¡Maldito oro!», exclama ridículamente un comunista [por boca del señor Proudhon]. Tanto valdría decir: maldito trigo, malditas viñas, malditos carneros; porque, del mismo modo que el oro y la plata, *todo valor comercial* ha de llegar a ser exacta y rigurosamente determinado. (T. 1, p. 116.)

La idea de que las viñas y los carneros alcancen el estado de moneda no es nueva. En Francia pertenece al siglo de Luis XIV. En aquella época, dado que el dinero había empezado a gozar de un poder absoluto, la gente se quejaba de la depreciación de todas las demás mercancías, y se deseaba ardientemente que llegase el día en que «todo valor comercial» pudiese alcanzar su exacta y rigurosa determinación, pudiese alcanzar el estado de moneda. He aquí lo que encontramos ya en Boisguillebert, uno de los más antiguos economistas de Francia:

> Entonces el dinero, por la aparición de innumerables competidores que serán los propios artículos restablecidos en sus justos valores, será devuelto a sus límites naturales. (Boisguillebert, *op. cit.*)

Podemos ver que las primeras ilusiones de la burguesía fueron también las últimas.

B. EL SOBRANTE DEL TRABAJO

> En las obras de economía política se repite la absurda hipótesis: *Si se doblase el precio de todas*

> *las cosas*... ¡Como si el precio de todas las cosas no fuese la proporción de las cosas, y cupiese doblar una proporción, una relación, una ley! (T. 1, p. 121.)

Los economistas han caído en este error al no haber sabido aplicar la «ley de proporcionalidad» y la ley del «valor constituido». Desgraciadamente, en la obra del señor Proudhon también se puede leer esta hipótesis absurda: «Si hubiera un alza general de salarios, el precio de todas las cosas aumentaría».

En las obras de economía política, además de encontrar la frase en cuestión, también encontramos su explicación.

> Cuando se dice que el precio de todas las mercancías sube o baja, se excluye siempre una u otra mercancía; la mercancía excluida es, en general, el dinero o el trabajo. (*Encyclopoedia Metropolitana*, vol. IV, 1836.)

Pasemos ahora a la *segunda aplicación* del valor constituido y de otras proporcionalidades cuyo único defecto es el de ser poco proporcionadas; y veamos si el señor Proudhon tiene más suerte en este caso que con la *monetización* de los corderos.

> Un axioma generalmente admitido por los economistas es que todo trabajo debe dejar un sobrante. Esta proposición es para mí una verdad universal y absoluta: es el corolario de la ley de proporcionalidad, que podemos considerar como el resumen de toda la ciencia económica. Pero, perdónenme los economistas, el principio de que

> *todo trabajo debe dejar un sobrante* carece de sentido en su teoría y no es susceptible de *demostración* alguna. (T. 1, p. 116.)

Para probar que todo trabajo debe dejar un sobrante, el señor Proudhon personifica a la sociedad; la convierte en una *sociedad persona*, sociedad que no es, ni con mucho, la sociedad de las personas, puesto que se rige por sus propias leyes, las cuales no tienen nada en común con las personas que componen la sociedad, y su «inteligencia propia» no es la inteligencia del común de los hombres, sino una inteligencia que carece de sentido común[27]. El señor Proudhon le reprocha a los economistas el no haber entendido la personalidad de este ser colectivo. Deseo confrontarlo con el siguiente pasaje de un economista americano[28] que le reprocha a los otros economistas todo lo contrario:

---

[27] La sociedad persona de la que Proudhon parece hablar en términos durkhenianos (cf. nota de M. Rubel, Pl. I, p. 1533) no es para Marx sino una abstracción, un universal hipostático sin consistencia real. Es una crítica parecida a la que ya le había hecho a Stirner en *La ideología alemana*: «Con la ayuda de unas comillas, Sancho aquí transforma a "Todos" en una persona, la Sociedad en tanto persona...». (Pl. III, p. 1174.) Recordemos que para Marx el individuo es lo único real y que él es, como individuo vivo, actuante y productor, el punto de partida o «la primera premisa de toda historia humana» (*La ideología alemana*, p. 149 y sig., en *La cuestión judía... op. cit.*). En consecuencia: «Es un error considerar a la sociedad como sujeto único: es un punto de vista especulativo». (Introducción general a la *Crítica de la economía política*, Pl. I, p. 247.)

[28] Th. Cooper (1759-1840), *Lectures on the Elements of Political Economy*, Londres, 1826.

> La entidad moral [*the moral entity*], el ser gramatical [*the grammatical being*] denominado sociedad ha sido revestido con unas atribuciones que solo existen en la imaginación de aquellos que de una palabra hacen una cosa... Esto ha dado lugar a muchas dificultades y a deplorables errores en economía política.

> El principio de que todo trabajo debe dejar un sobrante —prosigue el señor Proudhon—, no es verdadero tratándose de los individuos sino porque dimana de la sociedad, que les confiere así el beneficio de sus propias leyes. (T. 1, pp. 117-118.)

Con esto, ¿acaso el señor Proudhon quiere decir, sencillamente, que la producción del individuo social supera la del individuo aislado[29]? ¿El señor Proudhon pretende hablar de este sobrante de la producción de los individuos asociados comparado

[29] Proudhon, en efecto, había defendido en su primera memoria que el trabajo colectivo producía un «sobretrabajo» impagado: «El capitalista, se dice, ha pagado los jornales a sus obreros; para ser más exacto, debe decirse que el capitalista ha pagado tantas veces una jornada como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es en absoluto lo mismo. Porque no ha pagado esa fuerza inmensa que resulta de la unión y de la armonía de los trabajadores, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos. Doscientos operarios levantaron en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base; ¿cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? No obstante, para las cuentas del capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo». (*¿Qué es la propiedad?*, traducción de R. García Ormaechea, Folio, Barcelona, 2002, p. 108.) Este hallazgo le valió a Proudhon las alabanzas de Marx: «Su obra es un manifiesto científico del proletariado francés». (*La Sagrada Familia*, *op. cit.*, p. 56.)

con la de los individuos no asociados? Si este es el caso, podríamos citarle cien economistas que han expresado esta simple verdad sin todo el misticismo del que se rodea el señor Proudhon. He aquí, por ejemplo, lo que dice el señor Sadler[30]:

> El trabajo combinado arroja resultados que el trabajo individual nunca podría producir. Por lo tanto, a medida que la humanidad aumente su población, los productos de la industria unida excederán con mucho la suma de una simple adición calculada a partir de ese aumento... Tanto en las artes mecánicas como en los trabajos científicos, un hombre puede en la actualidad hacer más en un día que un individuo aislado en toda su existencia. El axioma matemático de que el todo es igual a las partes, ya no es cierto aplicado a este tema. En cuanto al trabajo, ese gran pilar de la existencia humana [*the great pillar of human existence*], se puede decir que el producto de los esfuerzos acumulados excede con mucho todo lo que los esfuerzos individuales y separados puedan producir nunca.

Volvamos al señor Proudhon. El sobrante del trabajo, dice, se explica por la sociedad persona. La vida de esta persona obedece a unas leyes opuestas a las leyes que hacen actuar al hombre como individuo, lo que pretende demostrar con «*hechos*».

> El descubrimiento de un procedimiento económico nunca le puede suponer a su inventor un beneficio igual al que le procura a la sociedad... Se

[30] T. Sadler (1780-1835), *The Law of Population...*, Londres, 1830.

ha observado que las empresas de ferrocarriles son una fuente de riqueza no tanto para los empresarios como para el Estado... El precio medio del transporte por ruedas de las mercancías es de 18 céntimos por tonelada y kilómetro, tratándose de mercancías recibidas y entregadas en almacén. Se ha calculado que, a este precio, una empresa ordinaria de ferrocarriles no llegaría a obtener el 10 % de beneficio neto, resultando poco más o menos igual al de una empresa de transportes por carros. Pero admitamos que la celeridad del transporte por ferrocarriles sea a la del transporte por carros, hechas todas las comparaciones debidas, como 4 es a 1: como en la sociedad el tiempo es el valor mismo, a igualdad de precios el ferrocarril presentará sobre el transporte por carros una ventaja del 400 %. Esta enorme ventaja, sin embargo, realísima para la sociedad, dista de serlo en la misma proporción para el carruajero, que, al paso que hace gozar a la sociedad de un aumento de valor del 400 %, no cobra para sí un 10, como llevamos dicho. Supongamos, en efecto, para hacer la cosa aún más palpable, que el ferrocarril eleva su tarifa a 25 céntimos, quedando la de los transportes por carros a 18: perderá al instante todas sus consignaciones; cargadores, consignatarios, todo el mundo, en fin, volverá a la galera acelerada, y si es necesario, al mismo carromato. Se abandonará la locomotora; se sacrificará una ventaja social del 400 % a una pérdida privada del 33 %. La razón de esto es fácil de comprender: la ventaja que resulta de la celeridad del ferrocarril es toda social, y cada individuo participa de ella solo en una mínima proporción (no olvidemos que no se trata aquí sino del

> transporte de mercaderías), mientras que la pérdida afecta directa y personalmente a los consumidores. Un beneficio social de 400 representa para el individuo, si la sociedad está compuesta solo de un millón de hombres, cuatro diezmilésimas, mientras que una pérdida del 33 % para el consumidor supondría un déficit social de 33 millones. (T. 1, p. 118.)

Pasemos por alto que el señor Proudhon hable de una velocidad cuádruple como un 400 % de la velocidad primitiva; pero que relacione el tanto por ciento de la velocidad con el tanto por ciento del beneficio y que establezca una proporción entre las dos relaciones que, a pesar de que por separado se miden en tantos por ciento, son inconmensurables entre sí: esto equivale a establecer una proporción entre los porcentajes dejando de lado las denominaciones. Los porcentajes siempre son porcentajes, 10 % y 400 % son mensurables; uno respecto al otro son como 10 es a 400. Por lo tanto, concluye el señor Proudhon, un beneficio del 10 % vale cuarenta veces menos que una velocidad cuadriplicada. Para salvar las apariencias, afirma que, para la sociedad, el tiempo es un valor (*time is money*). Su error se deriva de que recuerda confusamente que hay una relación entre el valor y el tiempo de trabajo, y no tiene nada más urgente que hacer que equiparar el tiempo de trabajo con el tiempo de transporte, es decir, que identifica a unos pocos fogoneros, guardias de tren y otros, cuyo tiempo de trabajo es el tiempo de transporte, con toda la sociedad. De

repente, la velocidad se ha convertido en capital, y, en este caso, tiene mucho razón cuando afirma: «Se sacrificará una ventaja social del 400 % a una pérdida privada del 33 %». Tras haber establecido en plan matemático esta extraña proposición, nos da la explicación en plan economista.

«Un beneficio social igual a 400 representa para el individuo, si la sociedad está compuesta solo por un millón de hombres, cuatro diezmilésimas.» De acuerdo, pero no se trata de 400, se trata de 400 %, y un beneficio del 400 % representa para el individuo un 400 %, ni más ni menos. Sea cual fuere el capital, los dividendos se repartirán siempre en relación al 400 %. ¿Qué hace el señor Proudhon? Confunde el tanto por ciento con el capital, y como si temiera que su confusión no fuera bastante obvia, bastante «grave», prosigue: «Una pérdida del 33 % para el consumidor supondría un déficit total de 33 millones». Un 33 % de pérdida para un consumidor sigue siendo un 33 % de pérdida para un millón de consumidores. ¿Cómo puede decir luego el señor Proudhon que el déficit social, en el caso de una pérdida del 33 %, se eleva a 33 millones, cuando no conoce el capital social y ni siquiera conoce el capital de uno solo de los interesados? De modo que al señor Proudhon no le bastaba con confundir el *capital* con los *porcentajes* y se supera a sí mismo al identificar el *capital* invertido en una empresa con el *número* de interesados.

«Supongamos, en efecto, para hacer la cosa más clara», un capital determinado. Un beneficio social del 400 % repartido entre un millón de participantes

que hubiese puesto cada uno 1 franco, supone 4 francos de beneficio por cabeza y no 0,0004 como pretende el señor Proudhon. Del mismo modo, una pérdida del 33 % para cada uno de los participantes representa un déficit social de 330.000 francos, y no de 33 millones (100 : 33 = 1.000.000 : 330.000).

El señor Proudhon, preocupado por su teoría de la sociedad persona, olvida hacer la división por 100, y obtiene así 330.000 francos de pérdida; pero 4 francos de beneficio por cabeza suponen para la sociedad 4 millones de francos de beneficio. Queda para la sociedad un beneficio neto de 3.670.000 francos. Esta cuenta correcta demuestra justo lo contrario de lo que ha querido demostrar el señor Proudhon: los beneficios y las pérdidas de la sociedad no están en razón inversa de los beneficios y de las pérdidas de los individuos.

Tras haber corregido estos simples errores de puro cálculo, veamos un poco a qué consecuencias llegaríamos si aceptásemos admitir para el ferrocarril la relación entre la velocidad y el capital, tal como el señor Proudhon la plantea, sin sus errores de cálculo. Supongamos que un transporte cuatro veces más rápido cuesta cuatro veces más: este transporte no daría menos beneficios que el acarreo, que es cuatro veces más lento y cuesta la cuarta parte. Por lo tanto, si el acarreo cuesta 18 céntimos, el ferrocarril podría costar 72 céntimos. Esta sería, según el «rigor matemático», la consecuencia de las suposiciones del señor Proudhon, descontando siempre sus errores de cálculo. Pero he aquí que de pronto nos dice que el ferrocarril, si en lugar de cos-

tar 72 céntimos costase solo 25, perdería en el acto todos sus contratos. Sin duda, hay que volver a la galera, incluso a la carreta. Solo que debemos darle un consejo al señor Proudhon, que no olvide en su «*Programa de la asociación progresiva*» dividir por 100. Pero, desgraciadamente, no cabe esperar que nuestro consejo sea escuchado, ya que el señor Proudhon está tan encantado con su cálculo «progresivo» correspondiente a la «asociación progresiva», que exclama con gran énfasis:

> He demostrado ya en el capítulo II, por la solución de la antinomia del valor, que las ventajas de todo descubrimiento útil son incomparablemente menores para el inventor, haga este lo que quiera, que para la sociedad; ¡he llevado la demostración sobre este punto hasta *el rigor matemático*! (T. 1, pp. 236-237.)

Volvamos a la ficción de la sociedad persona, ficción cuyo único objetivo era probar la simple verdad que expongo: un nuevo invento, al lograr que se produzca con la misma cantidad de trabajo una cantidad mayor de mercancías, hace bajar el valor venal del producto. La sociedad, pues, obtiene un beneficio no por tener más valores cambiables, sino por obtener más mercancías por el mismo valor. En cuanto al inventor, la competencia hace bajar su beneficio sucesivamente hasta el nivel general de los beneficios. ¿Ha logrado el señor Proudhon demostrar esta proposición tal como quería hacerlo? No. Pero ello no le impide reprocharle a los economistas que hayan fallado en tal demos-

tración. Para probarle lo contrario, solo citaremos a Ricardo y a Lauderdale; Ricardo, jefe de la escuela que determina el valor por el tiempo de trabajo; Lauderdale, uno de los defensores más encarnizados del valor a partir de la oferta y la demanda. Los dos han desarrollado la misma tesis.

> Aumentando constantemente la facilidad de producción disminuimos constantemente el valor de algunas de las mercancías que se producían antes, aunque aumentamos al mismo tiempo no solo la riqueza nacional, sino también la capacidad de producir en el futuro... Desde el momento que con ayuda de la maquinaria o de los conocimientos de la ciencia natural se obliga a los agentes de la naturaleza a hacer la obra que era hecha antes por el hombre, el valor de cambio de aquella obra tiene que disminuir. Si diez hombres mueven un molino de trigo y se descubre que con ayuda del viento o del agua puede ahorrarse el trabajo de esos diez hombres, la harina, que es un producto en que participa la obra ejecutada por el molino, descenderá inmediatamente de valor en proporción a la cantidad de trabajo ahorrado, y la sociedad será más rica por las mercancías que producirán esos diez hombres, pues el fondo destinado a su sostenimiento no había disminuido en modo alguno. (Ricardo, *Principios de economía política y de tributación*, pp. 232-241.)

Lauderdale afirma a su vez:

> El beneficio de los capitales proviene siempre de que sustituyan una porción del trabajo que el

hombre debería realizar con sus manos, o de que llevan a cabo una porción de trabajo superior a los esfuerzos personales del hombre y que este no podría ejecutar solo. El ínfimo beneficio que obtienen en general los propietarios de las máquinas, comparado con el precio del trabajo que ellas remplazan, tal vez generará dudas sobre lo acertado de esta opinión. Una bomba de vapor, por ejemplo, extrae en un día más agua de una mina de carbón de la que podrían sacar a sus espaldas trescientos hombres, incluso ayudándose con baldes; y no hay duda de que reemplaza su trabajo a un coste mucho menor. Es lo mismo que ocurre con todas las máquinas. Ellas han sustituido el trabajo que hacía la mano del hombre, y deben hacerlo a un precio inferior... Supongamos que se le concede una patente al inventor de una máquina que hace el trabajo de cuatro hombres: como el privilegio exclusivo impide cualquier competencia, excepto la que resulta del trabajo de los obreros, es obvio que, mientras dure su privilegio, el salario de estos será la medida del precio que el inventor debe ponerle a sus productos: es decir, que, para asegurarse la venta, el inventor exigirá un poco menos que el salario del trabajo que su máquina viene a reemplazar. Pero cuando expire su privilegio, se establecerán otras máquinas del mismo tipo y rivalizarán con la suya. Entonces él regulará su precio a partir del principio general, y lo hará depender de la abundancia de máquinas. El beneficio del capital empleado..., aunque sea el resultado de un trabajo sustituido, se regulará finalmente no por el valor de este trabajo, sino, como en todos los demás casos, por la competen-

> cia entre los propietarios del capital; y el grado de dicha competencia siempre es fijado por la proporción entre la cantidad de capitales ofrecidos para esta función y la demanda que hay de ellos. (Lauderdale, *Investigaciones sobre el origen y la naturaleza de la riqueza pública...*)

En último término, pues, mientras el beneficio sea mayor que en las otras ramas de la industria, habrá capitales que se lanzarán sobre la nueva rama hasta que la tasa de beneficios descienda hasta el nivel normal.

Acabamos de ver que el ejemplo del ferrocarril no era nada apropiado para arrojar alguna luz sobre la ficción de la sociedad persona. Sin embargo, el señor Proudhon retoma audazmente su discurso:

> Aclarados estos puntos, nada más fácil que explicar cómo el trabajo ha de dejar para cada productor un sobrante. (T. 1, p. 119.)

Lo que sigue a continuación pertenece a la Antigüedad clásica. Es un cuento poético hecho para distraer al lector de las fatigas que han debido provocarle el rigor de las demostraciones matemáticas precedentes. El señor Proudhon denomina a su sociedad persona *Prometeo*[31], cuyas hazañas glorifica en estos términos:

[31] Proudhon no solo identifica a la sociedad con Prometeo, a veces el proletariado y la clase obrera también son «Hércules alcanzando la inmortalidad por medio del trabajo y la virtud». Pero Prometeo también es un héroe para Marx: cf. la tesis sobre

> Saliendo Prometeo del seno de la naturaleza, despierta a la vida en medio de una inercia llena de encantos, etc. Prometo se pone a trabajar: y desde el primer día, el primero de la segunda creación, su producto, es decir, su riqueza, su bienestar, es igual a diez. El segundo día, Prometeo divide su trabajo, y su producto llega a ser igual a cien. El tercer día, y cada uno de los siguientes, Prometeo inventa máquinas, descubre nuevas utilidades en los cuerpos, nuevas fuerzas en la naturaleza... A cada paso que da en su industria, la cifra de su producción crece y le indica un aumento de felicidad. Y puesto que al fin para él consumir es producir, es claro que cada día de consumo, no gastando sino el producto de la víspera, deja un sobrante de productos para el día de mañana. (T. 1, pp. 119-120.)

Curioso personaje este Prometeo del señor Proudhon, tan inepto en lógica como en economía política. Lo único que hace Prometeo es enseñarnos la división del trabajo, la aplicación de las máquinas y cómo la explotación de las fuerzas naturales y del poder científico multiplican las fuerzas productivas de los hombres y le dan un sobrante comparado con lo que produce el trabajo aislado; la única desgracia de este Prometeo es que ha llegado demasiado tarde. Pero en cuanto se pone a hablar de produc-

---

la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*: «La filosofía no se recata: la confesión de Prometeo: "En una palabra, odio a todos los dioses...", es su propia confesión contra todos los dioses... Prometeo es el más distinguido santo y mártir del calendario filosófico». (Traducción Juan David García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.)

ción y de consumo, se vuelve realmente grotesco. Para él, consumir es producir; consume al día siguiente lo que produjo la víspera: así es como siempre tiene una jornada de adelanto. Esta jornada de adelanto es su «sobrante de trabajo». Pero al consumir al día siguiente lo que ha producido la víspera, es forzoso que el primer día, que no tuvo víspera, haya trabajado el equivalente a dos días, para así tener una jornada de adelanto. ¿Cómo pudo Prometeo ganar el primer día ese sobrante si no había ni división del trabajo, ni máquinas, ni siquiera otros conocimientos de fuerzas físicas aparte del fuego? De esta forma, tras haber retrotraído el problema «hasta el primer día de la segunda creación», no ha avanzado ni un paso. Esta manera de explicar las cosas nos remite a la vez a los griegos y a los hebreos, a la mística y a la alegoría, y le da al señor Proudhon pleno derecho para decir: «He demostrado, teóricamente y en la práctica, el principio de que todo trabajo debe dejar un sobrante».

Los hechos, son ese famoso cálculo progresivo; la teoría, el mito de Prometeo.

> Pero este principio —sigue diciendo el señor Proudhon—, tan cierto como una proposición aritmética, dista de ser una realidad para todo el mundo. Mientras que, por los progresos de la industria colectiva, cada día de trabajo individual da un producto cada vez mayor, y mientras que, por una consecuencia necesaria, el trabajador, con el mismo salario, debería ser cada vez más rico, hay en la sociedad clases que obtienen un beneficio y otras que van decayendo. (T. 1, pp. 120-121.)

En 1770 el Reino Unido de Gran Bretaña tenía una población de 15 millones de personas, y una población productiva de 3 millones. La potencia técnica de la producción equivalía a una población de unos 12 millones de individuos; así, en total había 15 millones de fuerzas productivas. De esta forma, la capacidad productiva era a la población como 1 es a 1, y la potencia técnica era al poder manual como 4 es a 1.

En 1840 la población no superaba la cifra de 30 millones de personas: la población productiva era de 6 millones, mientras que la potencia técnica ascendía a 650 millones, es decir, que era, en relación con la población total, como 21 es a 1, y en relación con el poder manual, como 108 es a 1.

Por lo tanto, en la sociedad inglesa la jornada de trabajo ha ganado en setenta años un excedente del 2.700 % de productividad, es decir, que en 1840 ha producido 27 veces más que en 1770. De acuerdo con el señor Proudhon, habría que plantear la siguiente pregunta: ¿por qué el obrero inglés de 1840 no es 27 veces más rico que el de 1770? Al platear semejante pregunta, se podría suponer, naturalmente, que los ingleses habrían podido producir estas riquezas sin que existieran las condiciones históricas en las que han sido producidas, condiciones como: acumulación privada de capitales, división moderna del trabajo, taller automatizado, competencia anárquica, trabajo asalariado, en fin, todo lo que se basa en el antagonismo de clases. Ahora bien, esas eran precisamente las condiciones de existencia para el desarrollo de las fuerzas productivas y del sobrante del trabajo. De forma que era preciso, para obtener este

desarrollo de las fuerzas productivas y este sobrante del trabajo, que hubiese clases que se beneficiasen y otras que sufrieran.

¿Quién es, pues, en último término, ese Prometeo resucitado por el señor Proudhon? Es la sociedad, son las relaciones basadas en el antagonismo de clases. Esas relaciones no son relaciones entre un individuo y otro, sino entre el obrero y el capitalista, entre el arrendatario y el terrateniente, etc. Suprimid estas relaciones y habréis aniquilado a toda la sociedad y vuestro Prometeo no será más que un fantasma sin brazos ni piernas, es decir, sin taller automatizado, sin división del trabajo, al que le falta todo lo que le habéis dado originalmente para que pudiese obtener ese sobrante de trabajo.

Por lo tanto, si en teoría bastaba con interpretar la fórmula del sobrante del trabajo en un sentido igualitario, sin tomar en cuenta las condiciones actuales de producción, como hace el señor Proudhon, debería bastar, en la práctica, con hacer un reparto igualitario entre los obreros de todas las riquezas adquiridas hoy en día sin cambiar en nada las condiciones actuales de producción. Sin duda que este reparto no le garantizaría un alto grado de bienestar a cada uno de los participantes. Pero el señor Proudhon no es tan pesimista como podría pensarse. Dado que para él la proporcionalidad lo es todo, tiene que ver en el Prometeo creado, es decir, en la sociedad actual, un comienzo de realización de su idea favorita.

> Pero por todas partes también el progreso de la riqueza, es decir, la *proporcionalidad de los valores*,

> es la ley dominante; y cuando los economistas oponen a las quejas del partido social el aumento progresivo de la fortuna pública y las mejoras introducidas en la condición de las clases más desgraciadas, proclaman sin saberlo una verdad que es la condenación de sus teorías. (T. 1, p. 121.)

¿Qué es, en efecto, la riqueza colectiva, la fortuna pública? Es la riqueza de la burguesía, y no la de cada burgués en particular. Pues bien, los economistas no han hecho más que demostrar cómo, en las relaciones de producción tal como son en la actualidad, la riqueza de la burguesía se ha desarrollado y debe seguir acrecentándose. En cuanto a las clase obrera, todavía es muy discutible si su condición ha mejorado como consecuencia del crecimiento de la riqueza supuestamente pública. Si los economistas nos citan, para apoyar su optimismo, el ejemplo de los obreros ingleses que trabajan en la industria algodonera, es porque solo ven su situación en los pocos momentos de prosperidad del comercio. Estos momentos de prosperidad están en una «exacta proporcionalidad» de 3 a 10 con respecto a las épocas de crisis y de estancamiento. Pero quizá también, al hablar de la mejoría, los economistas se referían a esos millones de obreros que tuvieron que perecer en las Indias orientales para procurarle al millón y medio de obreros que trabajan en Inglaterra en la misma industria tres años de prosperidad sobre diez.

En cuanto a la participación temporal en el crecimiento de la riqueza pública, es un tema diferente. El hecho de la participación temporal se explica por la

teoría de los economistas. Es la confirmación, y de ningún modo la «condena», como dice el señor Proudhon. Si hubiera algo que condenar, sería sin duda el sistema del señor Proudhon, que reduciría al obrero, tal como hemos demostrado, al mínimo de salario posible pese al crecimiento de la riqueza. Solo reduciéndolos al mínimo de salario podría aplicar la justa proporcionalidad de valores, del «valor constituido» por el tiempo de trabajo. Merced a que el salario, a causa de la competencia, oscila por encima o por debajo del precio de los víveres necesarios para el sustento del obrero, este puede participar, aunque sea poco, en el desarrollo de la riqueza colectiva, pero también puede morir de hambre. Esta es la teoría de los economistas que no se hacen ilusiones.

Tras esas largas divagaciones a propósito de los ferrocarriles, de Prometeo y de la nueva sociedad que hay que reconstituir sobre el «valor constituido», el señor Proudhon se recoge, la emoción se apodera de él y exclama en tono paternal:

> *Ruego* a los economistas que, en el silencio de su corazón, desprendiéndose de las preocupaciones que tanto les turban, y sin consideración a los destinos que ocupan o esperan, ni a los intereses a que sirven, ni a los votos que ambicionan, ni a las distinciones que tanto halagan su vanidad, se pregunten un momento y digan si hasta hoy se les ha presentado el principio de que todo trabajo debe dejar sobrante con la cadena de preliminares y de consecuencias que hemos reunido. (T. 1, p. 121.)

CAPÍTULO II

La metafísica de la economía política



1. El método

¡Henos aquí en plena Alemania! Al hablar de economía política tendremos que hablar de metafísica. Y, también en este caso, lo único que hacemos es seguir las «contradicciones» del señor Proudhon. Hace un rato nos obligaba a hablar en inglés, a volvernos un poco ingleses. Ahora la escena ha cambiado y el señor Proudhon nos transporta a nuestra querida patria y nos fuerza a retomar nuestra condición de alemán a nuestro pesar.

Si el inglés transforma a los hombres en sombreros, el alemán transforma los sombreros en ideas. El inglés es Ricardo, banquero acaudalado y economista distinguido; el alemán es Hegel, simple profesor de filosofía en la Universidad de Berlín.

Luis XV, último rey absoluto y símbolo de la decadencia de la monarquía francesa, había llamado a su lado a un médico que era también el primer economista de Francia. Este médico, este economista, representaba el triunfo inminente y seguro de la

burguesía francesa. El doctor Quesnay hizo de la economía política una ciencia; y la compendió en su famoso *Cuadro económico*[1]. Aparte de los mil y un comentarios que han aparecido sobre este cuadro, tenemos uno de la propia mano del doctor. Es el «análisis del cuadro económico», seguido de «siete *observaciones importantes*».

El señor Proudhon es otro doctor Quesnay. Es el Quesnay de la metafísica de la economía política[2].

Ahora bien, la metafísica, y en realidad toda filosofía, se resume según Hegel en el método. Tendremos, pues, que intentar esclarecer el método del señor Proudhon, que es, como mínimo, tan tenebroso como el *Cuadro económico*. Para ello haremos siete observaciones más o menos importantes. Si el doctor Proudhon no queda contento con nuestras observaciones, pues que haga las veces del abad Baudeau y que dé él mismo la «explicación del método económico-metafísico[3]».

---

[1] Se puede considerar a Quesnay (1694-1774) el fundador de la primera escuela sistemática de economía política. El *Cuadro económico* (1758) presenta, esquemáticamente, la interdependencia de los diferentes sectores económicos y expone la hipótesis de un estado de equilibrio estacionario que influirá en muchos análisis posteriores (Walras, Leontieff...).

[2] Parece que, en efecto, Proudhon le dijo a K. Grîn: «Voy a demostrar que la economía política es la metafísica en acción». Proudhon lo reiterará en el *Sistema*, t. 1, p. 67: «La ciencia económica es para mí la forma objetiva y la realización de la metafísica; es la metafísica en acción...».

[3] El abad N. Baudeau (1730-1792), autor de una *Explicación del Cuadro económico* de Quesnay.

PRIMERA OBSERVACIÓN

> Escribo esta *historia siguiendo, no el orden de los tiempos*, sino *la sucesión de las ideas*. Las *fases* o *categorías* económicas, ya son contemporáneas en sus *manifestaciones*, ya están invertidas... Las teorías económicas tienen también su *sucesión lógica* y su *serie en el entendimiento*: y nos lisonjeamos de haber descubierto este orden[4]. (T. 1, p. 168.)

Decididamente, el señor Proudhon ha querido asustar a los franceses arrojándoles a la cara frases casi hegelianas. De modo que tenemos que lidiar con dos hombres, primero con el señor Proudhon y luego con Hegel. ¿En qué se diferencia el señor Proudhon de los otros economistas? ¿Y qué papel desempeña Hegel en la economía política del señor Proudhon?

Los economistas explican las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como unas categorías fijas, inmutables, eternas. El señor Proudhon, que tiene ante sí estas categorías ya formadas, quiere explicarnos el acto de formación, la generación de esas categorías, principios, leyes, ideas, pensamientos.

Los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones concretas, pero lo que no nos

---

[4] Completemos la cita: «... y hará a la vez de esta obra una filosofía y una historia».

explican es cómo se producen estas relaciones, es decir, el movimiento histórico que originó su nacimiento. El señor Proudhon, al tomar estas relaciones como principios, categorías, pensamientos abstractos, solo tiene que poner *orden* en estos pensamientos que ya se encuentran alfabéticamente clasificados al final de cualquier tratado de economía política. Los materiales de los economistas son la vida activa y actuante de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento que no se investiga el movimiento histórico de las relaciones de producción, cuyas categorías no son más que su expresión teórica, desde el momento en que solo se quiere ver en estas categorías unas ideas, unos pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, es forzoso verse obligado a designar al movimiento de la razón pura como origen de estos pensamientos. ¿Cómo hace nacer la razón pura, eterna, impersonal, estos pensamientos? ¿Cómo actúa para producirlos?

Si tuviésemos la osadía del señor Proudhon en materia de filosofía hegeliana, diríamos: se diferencia en sí misma de ella misma. ¿Qué queremos decir? Dado que la razón impersonal no tiene, fuera de sí misma, ni terreno sobre el que asentarse, ni objeto al que pueda oponerse, ni sujeto con el que pueda combinarse, se ve forzada a dar una voltereta asentándose, oponiéndose, combinándose —posición, oposición, combinación. Para hablar en griego, tenemos la tesis, la antítesis y la síntesis. En cuanto a los que no conocen el lenguaje hegeliano,

les diremos la fórmula sacramental: afirmación, negación y negación de la negación. Esto es lo que significa hablar. Sin duda esto no es hebreo, por mucho que le moleste al señor Proudhon; pero es el lenguaje de esta razón tan pura, separada del individuo. En lugar del individuo ordinario, con su forma ordinaria de hablar y de pensar, no tenemos más que esta materia ordinaria, tan pura, sin el individuo.

¿Cabe extrañarse de que toda cosa, en última abstracción, ya que se trata de abstracción y no de análisis, se presente en estado de categoría lógica? ¿Cabe extrañarse de que al desprenderse poco a poco de todo lo que constituye la individualidad de una casa, de que al hacer abstracción de los materiales que la componen, de la forma que tiene, se llegue al resultado de tener solo un cuerpo; que al hacer abstracción de los límites de ese cuerpo pronto no haya más que un espacio, que al hacer abstracción de las dimensiones de ese espacio, se termine teniendo solo la cantidad pura, la categoría lógica? A fuerza de abstraer de todo sujeto todos los supuestos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos razón al decir que, en última abstracción, se llega a tener como sustancia las categorías lógicas. Así, los metafísicos, que al hacer estas abstracciones se imaginan que hacen un análisis y que, a medida que se separan cada vez más de los objetos se imaginan que se acercan hasta el punto de penetrarlos, estos metafísicos tienen razón a su vez cuando dicen que las cosas terrenales son bordados cuyas categorías lógicas forman el caña-

mazo[5]. He aquí lo que distingue al filósofo del cristiano. El cristiano no tiene más que una sola encarnación del *Logos*, a pesar de la lógica; el filósofo tiene innumerables encarnaciones. A fuerza de abstracción, todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y bajo el agua puede ser reducido a una categoría lógica; ¿quién se extrañará de que, de esta forma, todo el mundo real pueda ahogarse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas?

Todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y bajo el agua no existe, no vive más que por un movimiento cualquiera. Así, el movimiento de la historia produce las relaciones sociales, el movimiento industrial nos brinda los productos industriales, etc.

---

[5] Marx retoma aquí la crítica del «misterio de la construcción especulativa» que hizo en *La Sagrada Familia*: «Cuando operando con frutos reales [...] me formo la noción general de "fruto"; cuando yendo más lejos, me *imagino* que mi noción abstracta, "la Fruta", [...] es una entidad que existe fuera de mí, [...] declaro, en lenguaje *especulativo*, que "la Fruta" es la "sustancia" de la pera, de la manzana, de la almendra... Lo que hay de esencial en la pera o en la manzana no es su ser real, concreto, sino la entidad abstracta que he deducido y que les he sustituido». (*La Sagrada Familia*, *op. cit*., pp. 71-72.) Con este enfoque especulativo, lo que hay que explicar no es ya el proceso de producción de la Idea, de la esencia, el cual viene dado, sino por el contrario, la existencia que entonces, efectivamente, se convierte en un misterio: «Para la filosofía especulativa, el interés principal consiste, pues, en producir *la existencia* de los frutos reales...» (*ibídem*, p. 73.) El materialismo no es solamente un antiplatonismo. También es la recusación del origen cristiano de esta construcción especulativa: el Verbo nunca puede hacerse carne.

Del mismo modo que a fuerza de abstracción hemos transformado cualquier cosa en una categoría lógica, no tenemos más que abstraernos de cualquier carácter distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Si en las categorías lógicas encontramos la sustancia de todas las cosas, imaginamos que podemos encontrar en la fórmula lógica del movimiento el *método absoluto*, que no solo lo explica todo, sino que también implica el movimiento de la cosa.

Hegel habla en los siguientes términos de este método absoluto:

> El método es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede resistirse; es la tendencia de la razón a reconocerse a sí misma en todas las cosas[6].

Al ser reducida toda cosa a una categoría lógica, y todo movimiento, todo acto de producción al método, se deduce naturalmente que todo conjunto de productos y de producción, de objetos y de movimiento, se reduce a una metafísica aplicada. Lo que Hegel ha hecho respecto a la religión, al derecho, etc., el señor Proudhon intenta hacerlo con la economía política.

¿Qué es, por tanto, este método absoluto? Es la abstracción del movimiento. ¿Qué es la abstracción

---

[6] Hegel, *Lógica*, vol. 3, sección 3, cap. 3: «La idea absoluta».

del movimiento? El movimiento en estado abstracto. ¿Qué es el movimiento en estado abstracto? La fórmula puramente lógica del movimiento o el movimiento de la razón pura. ¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En asentarse, en oponerse, en combinarse, en formularse como tesis, antítesis, síntesis, o también en afirmarse, en negarse, en negar su negación.

¿Cómo hace la razón para afirmarse, para asentarse como categoría determinada? Esto es asunto de la propia razón y de sus apologistas.

Pero una vez que la razón ha logrado asentarse como tesis, esta tesis, este pensamiento, opuesto a sí mismo, se desdobla en dos pensamientos contradictorios, el positivo y el negativo, el sí y el no. La lucha de estos dos elementos antagónicos, encerrados en la antítesis, constituye el movimiento dialéctico. El sí al transformarse en no, el no al transformarse en sí, el sí al transformarse a la vez en no y en sí, el no al transformarse a la vez en no y en sí, los contrarios se equilibran, se neutralizan, se paralizan. La fusión de estos dos pensamientos contradictorios constituye un pensamiento nuevo que es la síntesis. Este pensamiento nuevo se desarrolla también en dos pensamientos contradictorios que se funden, a su vez, en una nueva síntesis. De este trabajo de alumbramiento nace un grupo de pensamientos. Este grupo de pensamientos sigue el mismo movimiento dialéctico que una categoría simple y tiene por antítesis un grupo contradictorio. De estos dos grupos de pensamientos nace un nuevo grupo de pensamientos, que es la síntesis de ellos.

De la misma forma que del movimiento dialéctico de las categorías simples nace el grupo, del movimiento dialéctico de los grupos nace la serie, y del movimiento dialéctico de las series nace el sistema entero.

Si se aplica este método a las categorías de la economía política, se llega a la lógica y a la metafísica de la economía política, o, en otros términos, se llega a las categorías económicas conocidas por todo el mundo, traducidas a un lenguaje poco conocido que las hace parecer recién surgidas de una cabeza que es razón-pura; pues hasta ese punto estas categorías parecen engendrarse unas a otras, encadenarse y encabalgarse unas a otras únicamente por el trabajo del movimiento dialéctico. Que el lector no se asuste frente a esta metafísica con todo su andamiaje de categorías, grupos, series y sistemas. El señor Proudhon, a pesar de todo el esfuerzo que ha hecho para escalar la cumbre del *sistema de las contradicciones*, nunca ha podido ir más allá de los dos primeros escalones de la tesis y de la antítesis simples, y eso que solo los ha subido dos veces, y una de ellas se cayó de espaldas.

Hasta ahora solo hemos expuesto la dialéctica de Hegel. Más tarde veremos cómo el señor Proudhon ha logrado reducirla a la más mezquina de las proporciones. Así, para Hegel, todo lo que ha ocurrido y lo que sigue ocurriendo es únicamente lo que ocurre en su propio razonamiento. De esta forma, la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía. Ya no se trata de la «historia según el orden de los tiem-

pos», no hay más que la «sucesión de las ideas en el entendimiento». Cree construir el mundo mediante el movimiento del pensamiento, aunque lo único que hace es reconstruir sistemáticamente y ordenar bajo el método absoluto los pensamientos que están en la cabeza de cualquiera [7].

SEGUNDA OBSERVACIÓN

Las categorías económicas solo son expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción. El señor Proudhon, como un auténtico filósofo, al tomar las cosas al revés, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de estos principios, de estas categorías que dormitaban, nos dice también el filósofo Proudhon, en el seno de la «razón impersonal de la humanidad».

El señor Proudhon, el economista, ha entendido muy bien que los hombres hacen el paño, el lienzo, los tejidos de seda, en el contexto de unas determinadas relaciones de producción. Pero lo que no ha entendido es que estas relaciones sociales determinadas también son producto de los hombres, en la misma medida que el lienzo, el lino, etc. Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuer-

---

[7] Proudhon reivindica esta idea: cf. las anotaciones al margen en su ejemplar de la *Miseria* reproducidas al final del volumen en la edición Picard: «Es lo único que pretendo hacer; y creo que es algo. Su primera observación no observa nada». (T. 2, p. 416)

zas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian el modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas las relaciones sociales. El molino impulsado por brazos os dará la sociedad del señor feudal; el molino a vapor, la sociedad del capitalista industrial [8].

---

[8] Marx ya había expuesto estas ideas en la carta a Annenkov. Este pasaje plantea un problema «clásico» del marxismo: el del determinante en última instancia. El esquema propone aquí lo siguiente: nuevas fuerzas productivas → nuevos modos de producción → nuevas relaciones sociales → nuevas ideas y producciones ideológicas. En este caso, lo que determina a las fuerzas productivas es el estadio de la técnica. ¿Pero qué determina los progresos técnicos? ¿Acaso estos no están vinculados con la ciencia, que a su vez está vinculada con un determinado estadio de las ideas y, en consecuencia, en parte vinculada con la ideología? Aquí, la ideología no solo estaría determinada, también sería determinante. Asentar el progreso técnico únicamente en las necesidades productivas implicaría en efecto un desarrollo más o menos uniforme del progreso en las diferentes sociedades y épocas. Lo que no ocurre. Observemos que el concepto de «determinante en última instancia» tendrá por parte de Engels, en la famosa carta a J. Bloch del 21 de septiembre de 1890, una precisión importante que matiza su simplicidad: «Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante en la historia es, *en última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real. [...] Si después alguien altera esta proposición para que diga que el factor económico es el *único* determinante, la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los distintos elementos de la superestructura [...] ejercen igualmente su acción sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos determinan de forma prepoderante la forma». Althusser sustituirá el «determinante en última instancia» por la idea de la sobredeterminación, que releja la complejidad del

Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, de acuerdo con sus relaciones sociales.

Así, esas ideas, esas categorías, son tan escasamente eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos y transitorios.*

Hay un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors immortalis.*

TERCERA OBSERVACIÓN

En cualquier sociedad las relaciones de producción forman un todo. El señor Proudhon considera las relaciones económicas como otras tantas fases sociales, que se engendran unas a otras, una se deriva de la otra igual que la antítesis de la tesis, y realizando en su sucesión lógica la razón impersonal de la humanidad.

El único inconveniente que hay en este método es que al abordar el examen de una sola de estas fases, el señor Proudhon no puede explicarla sin recurrir a todas las demás relaciones de la sociedad, relaciones

---

todo social (*Pour Marx*, Maspero, 1971). Pero la modificación que aporta Engels al concepto marxiano del determinismo económico se basa en la lectura superficial de Marx. En Marx, lo económico no es lo determinante, ya que esta idea es compartida por todos los «economistas», sino la vida, la realidad tal como la define *La ideología alemana.*

que, sin embargo, su movimiento dialéctico aún no ha engendrado. Cuando el señor Proudhon, por medio de la razón pura, pasa después a la creación de las otras fases, hace como si fuesen niños recién nacidos y olvida que tienen la misma edad que la primera.

Así, para llegar a la constitución del valor, que para él es la base de todas las evoluciones económicas, no podía prescindir de la división del trabajo, de la competencia, etc. Sin embargo, en la *serie*, en el *entendimiento* del señor Proudhon, en la *sucesión lógica*, estas relaciones aún no existían.

Al construir con las categorías de la economía política el edificio de un sistema ideológico, se dislocan los miembros del sistema social. Se convierte a los diferentes miembros de la sociedad en otras tantas sociedades aparte que se suceden una tras otra. ¿Cómo, en efecto, la simple fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, podría explicar el cuerpo de la sociedad, en el que todas las relaciones coexisten simultáneamente y se apoyan unas en otras?

CUARTA OBSERVACIÓN

Veamos ahora las modificaciones que el señor Proudhon le impone a la dialéctica de Hegel al aplicarla a la economía política.

Para el señor Proudhon, cualquier categoría económica tiene dos lados, uno bueno y uno malo. Contempla estas categorías igual que el pequeño burgués contempla a los grandes hombres de la his-

toria: *Napoleón* es un gran hombre; hizo muchas cosas buenas, también hizo muchas cosas malas.

El *lado bueno* y el *lado malo*, la *ventaja* y el *inconveniente*, considerados juntos, forman para el señor Proudhon la *contradicción* en el interior de cada categoría económica. Problema que hay que resolver: conservar el lado bueno eliminando el malo.

La *esclavitud* es una categoría económica como cualquier otra. Por tanto, también tiene dos lados. Prescindamos del malo y hablemos del lado bueno de la esclavitud: por supuesto que solo se refiere a la esclavitud directa, a la esclavitud de los negros en Surinam, en Brasil, en las regiones meridionales de América del Norte.

La esclavitud directa es el pivote de la industria burguesa, en la misma medida que las máquinas, el crédito, etc. Sin esclavitud no hay algodón; sin algodón no hay industria moderna. En la esclavitud radica el valor de las colonias, las colonias son las que han creado el comercio universal que, a su vez, es la condición para que exista la gran industria. De esta forma, la esclavitud es una categoría económica muy importante.

Sin la esclavitud, América del Norte, el país más progresista, se transformaría en un país patriarcal. Borrad del mapa a América del Norte y os encontraréis con la anarquía, con la absoluta decadencia del comercio y de la civilización moderna. Suprimid la esclavitud y borraréis a América del mapa de los pueblos. Por lo que la esclavitud, como es una categoría económica, siempre ha estado en las instituciones de los pueblos. Los pueblos modernos han sabido disfra-

zar la esclavitud en sus propios países, pero la han impuesto sin rubor en el Nuevo Mundo. ¿Cómo se las arreglará el señor Proudhon para salvar la esclavitud? Plateará el *problema*: conservar el lado bueno de esta categoría económica eliminando el malo.

Hegel no tiene que plantear ningún problema. Él solo tiene la dialéctica. Mientras que el señor Proudhon no tiene de la dialéctica más que el lenguaje. Su movimiento dialéctico es la distinción dogmática entre lo bueno y lo malo.

Tomemos por un momento al propio señor Proudhon como categoría. Examinemos su lado bueno y su lado malo, sus ventajas y sus inconvenientes.

Si bien, comparado con Hegel, tiene la ventaja de plantear problemas y reservarse la facultad de resolverlos para mayor bien de la humanidad, tiene el inconveniente de estar aquejado de esterilidad cuando se trata de engendrar mediante el trabajo de creación dialéctica una nueva categoría. Lo que constituye el movimiento dialéctico es la coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una categoría nueva. Solo con plantear el problema de eliminar el lado malo se corta de raíz el movimiento dialéctico. Ya no es la categoría la que se pone y se opone a sí misma por su naturaleza contradictoria, es el señor Proudhon el que se debate, forcejea y lucha entre los dos lados de la categoría.

Encerrado así en un callejón sin salida, del que es difícil salir por medios legales, el señor Proudhon da una auténtica voltereta que lo transporta de un salto a una categoría nueva. Es entonces cuando se desvela ante sus ojos sorprendidos la *serie en el entendimiento*.

Toma la primera categoría que se le aparece y le atribuye arbitrariamente la cualidad de remediar los inconvenientes de la categoría que trata de depurar. De esta forma, los impuestos remedian, según el señor Proudhon, los inconvenientes del monopolio; el equilibrio comercial, los inconvenientes de los impuestos; la propiedad inmobiliaria, los inconvenientes del crédito.

Al tomar así las categorías económicas, sucesivamente, una por una, y al hacer de esta categoría el *antídoto* de aquella, el señor Proudhon llega a escribir, con esta mezcla de contradicciones y de antídoto de las contradicciones, dos volúmenes de contradicciones que titula, con mucha propiedad: *Sistema de las contradicciones económicas*.

QUINTA OBSERVACIÓN

> En la razón absoluta, todas estas ideas... son igualmente simples y generales... En realidad, nosotros solo llegamos haciendo una *especie de andamios* con nuestras ideas; pero la verdad en sí misma es independiente de estas figuras dialécticas y de las combinaciones de nuestro espíritu. (T. 2, p. 71.)

He aquí de pronto, por una suerte de cambio brusco cuyo secreto conocemos ahora, ¡a la metafísica de la economía política transformada en una ilusión! El señor Proudhon jamás ha dicho una verdad tan grande. Sin duda, desde el momento en que el mecanismo del movimiento dialéctico se reduce a un simple mecanismo de oponer lo bueno a lo malo,

de plantear unos problemas que tienden a eliminar lo malo y de darle a una categoría la condición de antídoto de la otra, las categorías dejan de tener espontaneidad; la idea «ya no *funciona*»; no hay vida en ella. Ya no se asienta ni se descompone en categorías. La sucesión de las categorías se ha convertido en una especie de *andamiaje*. La dialéctica ya no es el movimiento de la razón absoluta. Ya no hay dialéctica, hay, a lo sumo, moral pura.

Cuando el señor Proudhon hablaba de la *serie en el entendimiento*, de la *sucesión lógica de las categorías*, declaraba positivamente que no quería explicar la *historia según el orden de los tiempos*, es decir, de acuerdo con el señor Proudhon, la sucesión histórica en la que las categorías se han *manifestado*. Entonces todo acontecía, para él, en el *éter puro de la razón*. Todo debía derivarse de ese éter por medio de la dialéctica. Ahora, cuando se trata de poner en práctica esa dialéctica, la razón le falla. La dialéctica del señor Proudhon traiciona a la dialéctica de Hegel, y he aquí que el señor Proudhon termina diciendo que el orden en el que enumera las categorías económicas no es el orden en el que se engendran unas a otras. Las evoluciones económicas ya no son las evoluciones de la razón misma.

¿Qué es, pues, lo que nos brinda el señor Proudhon? ¿Acaso es la historia real, es decir, según el entendimiento del señor Proudhon, la sucesión en la que las categorías se *manifestaron* en el orden de los tiempos? No. ¿La historia tal como transcurre en la idea misma? Aún menos. ¡Ni la historia profana de las categorías ni su historia sagrada! ¿Qué histo-

ria nos da finalmente? La historia de sus propias contradicciones. Veamos cómo funcionan y cómo arrastran al señor Proudhon tras ellas.

Antes de abordar este examen, que da lugar a la sexta observación importante, aún tenemos que hacer una observación no tan importante.

Admitamos con el señor Proudhon que la historia real, la historia según el orden de los tiempos, es la sucesión histórica en la que se manifestaron las ideas, las categorías, los principios.

Cada principio ha tenido su siglo para hacer acto de presencia: el principio de autoridad, por ejemplo, tuvo el siglo XI, lo mismo que el principio del individualismo tuvo el siglo XVIII. En consecuencia, es el siglo el que pertenece al principio, y no el principio el que pertenece al siglo. En otros términos, es el principio quien hace la historia, no la historia la que hace al principio. Cuando, seguidamente, para salvar tanto los principios como la historia, se pregunta por qué tal principio se manifestó en el siglo XI o en el XVIII en vez de en cualquier otro, es obligatorio examinar minuciosamente quiénes eran los hombres del siglo XI, quiénes los del XVIII, cuáles eran sus necesidades respectivas, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas de su producción, y por último, cuáles eran las relaciones entre los hombres que se derivaban de todas esas condiciones de existencia. Profundizar en todas esas cuestiones, ¿no es hacer la historia real, la historia profana de los hombres de cada siglo, representar a esos hombres a la vez como los autores y los actores de su

propio drama? Pero desde el momento que se representa a los hombres como los autores y los actores de su propio drama, se llega, dando un rodeo, al verdadero punto de partida, puesto que se han abandonado los principios eternos de los que se hablaba antes [9].

El señor Proudhon ni siquiera se ha internado demasiado en el atajo que toma el ideólogo para alcanzar la gran senda de la historia.

SEXTA OBSERVACIÓN

Tomemos este atajo con el señor Proudhon.

Aceptamos de buen grado que las relaciones económicas, contempladas como *leyes inmutables*, como *principios eternos*, como *categorías ideales*, fueron anteriores a los hombres activos y actuantes; incluso aceptamos que esas leyes, esos principios, esas categorías hayan dormitado, desde el origen de los tiempos, «en la razón impersonal de la humanidad». Ya hemos visto que con todas esas eternidades inmutables e inmóviles no hay historia; hay, como mucho,

---

[9] Todas estas observaciones provocan la indignación de Proudhon, que se siente plagiado por Marx; así, sobre este pasaje, escribe al margen: «¡De modo que tengo la desgracia de pensar como usted! ¿Acaso he pretendido alguna vez que los principios son algo distinto de la representación intelectual, no la causa generadora de los hechos?». Aquí es donde Proudhon exclama: «El verdadero sentido de la obra de Marx es que él se lamenta de que yo haya pensado lo mismo que él y que lo haya dicho antes que él». (Ed. Picard, t. 2, p. 418.)

la historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la razón pura. El señor Proudhon, al decir que, en el movimiento dialéctico, las ideas ya no se «*diferencian*», ha anulado tanto la *sombra* del movimiento como el *movimiento de las sombras*, por medio de las cuales aún hubiésemos podido crear un simulacro de historia. En vez de eso, le imputa a la historia su propia impotencia; la emprende con todo, incluso con la lengua francesa.

> No es exacto, pues, ni puede decirse tampoco —afirma el señor Proudhon, el filósofo—, que una cosa *llega*, que algo *se produce*, porque en la civilización, como en el universo, todo existe y todo obra desde siempre. [...] *Lo mismo sucede con toda la economía social.* (T. 2, p. 74.)

Es tal la fuerza productora de las contradicciones que *funcionan* y que hacen funcionar al señor Proudhon, que, al querer explicar la historia, se ve obligado a negarla; que al querer explicar la aparición sucesiva de las relaciones sociales, niega que *algo* pueda *suceder*; que al querer explicar la producción con todas sus fases, pone en duda que *algo pueda producirse.*

De esta forma, para el señor Proudhon ya no hay historia, ni sucesión de ideas, y, sin embargo, su libro aún subsiste; y este libro es precisamente de acuerdo con su propia expresión, la *historia según la sucesión de las ideas.* ¿Cómo encontrar una fórmula, ya que el señor Proudhon es el hombre de las fórmulas, que lo ayude a poder superar, *de un solo salto*, todas sus contradicciones?

Para ello ha inventado una razón nueva, que no es ni la razón absoluta, pura y virgen, ni la razón común de los hombres activos y actuantes en los diferentes siglos, sino que es una razón completamente aparte, la razón de la sociedad persona, del sujeto *humanidad*, que, en la pluma del señor Proudhon, a veces también se manifiesta como el «*genio social*», la «*razón general*» y, en último término, como «*razón humana*». Esta razón, ridículamente designada con tantos nombres, es sin embargo muy fácil de identificar con la razón individual del señor Proudhon, con su lado bueno y su lado malo, sus antídotos y sus problemas.

«La razón humana no crea la verdad», escondida en las profundidades de la razón absoluta, eterna. Solo puede desvelarla. Pero las verdades que ha desvelado hasta ahora son incompletas, insuficientes y, en consecuencia, contradictorias. Así, dado que las categorías económicas también son verdades descubiertas, reveladas por la razón humana, por el genio social, son igualmente incompletas y encierran el germen de la contradicción. Antes del señor Proudhon, el genio social solo había visto los *elementos antagónicos*, y no la *fórmula sintética*, estando ambos ocultos simultáneamente en la *razón absoluta*. Dado que lo único que hacen las relaciones económicas sobre la tierra es concretar estas verdades insuficientes, estas categorías incompletas, estas nociones contradictorias, dichas relaciones son, pues, contradictorias en sí mismas, y presentan los dos lados, uno bueno y otro malo.

Encontrar la verdad completa, la noción en toda su plenitud, la fórmula sintética que aniquile la antinomia, he aquí el problema del genio social. He aquí también por qué, en la ilusión del señor Proudhon, ese mismo genio social ha sido empujado de una categoría a otra sin haber logrado aún, con toda su ristra de categorías, arrancarle a Dios, a la razón absoluta, una fórmula sintética.

> La sociedad (el genio social), empieza por sentar un primer hecho, emite una primera *hipótesis*... una verdadera antinomia cuyos resultados antitéticos se desarrollan en la economía social, del mismo modo que hubieran podido deducirse sus consecuencias en el entendimiento; de suerte que el movimiento industrial, siguiendo en todo la deducción de las ideas, se divide en una doble corriente, una de efectos útiles, otra de resultados subversivos... Para constituir armónicamente ese principio de doble aspecto y resolver esta antinomia, la sociedad hace surgir *otra*, que será pronto seguida de una tercera; y tal será la *marcha del genio social*, hasta que habiendo agotado todas sus contradicciones —supongo, pero no está probado, que la contradicción en la humanidad haya de tener un término—, vuelve de un salto sobre todas sus posiciones anteriores, y en *una sola fórmula* resuelve todos sus problemas. (T. 1, p. 160.)

Del mismo modo que anteriormente la *antítesis* se transformó en *antídoto*, ahora la *tesis* se convierte en *hipótesis*. Este cambio de términos no supone ya nada que pueda sorprendernos del señor Proud-

hon. La razón humana, que está muy lejos de ser pura al tener solo una visión incompleta, se encuentra a cada paso con nuevos problemas que debe resolver. Cada nueva tesis que descubre en la razón absoluta, y que es la negación de la primera tesis, se convierte para ella en una síntesis, que acepta con bastante ingenuidad como la solución del problema en cuestión. De ahí que esta razón se debate en medio de unas contradicciones siempre nuevas hasta que, al hallarse al cabo de las contradicciones, descubre que todas sus tesis y síntesis no son más que hipótesis contradictorias. En su perplejidad, «la razón humana, el genio social, vuelve de un salto sobre todas sus posiciones anteriores, y en *una sola fórmula* resuelve todos sus problemas».

Digamos, de paso, que esta fórmula única constituye el verdadero descubrimiento del señor Proudhon. Es el *valor constituido.*

Las hipótesis solo se establecen en vista de un objetivo concreto. El objetivo que buscaba en primer lugar el genio social que habla por boca del señor Proudhon, era el de eliminar lo que hay de malo en cada categoría económica, para quedarse solo con lo bueno. Para él lo bueno, el bien supremo, el verdadero objetivo práctico, es la *igualdad.* ¿Y por qué el genio social se plantea la igualdad en vez de la desigualdad, la fraternidad, el catolicismo o cualquier otro principio? Porque «la humanidad no ha realizado sucesivamente tantas hipótesis particulares sino en vista de una hipótesis superior», que es, precisamente, la igualdad. En otras palabras: porque la igualdad es el ideal del señor Proudhon.

Se imagina que la división del trabajo, el crédito, el taller, que todas las relaciones económicas solo fueron inventadas en beneficio de la igualdad, y sin embargo siempre han terminado por volverse contra ella. Como la historia y la ficción del señor Proudhon se contradicen a cada paso, este concluye que hay una contradicción. Si hay contradicción, esta solo existe entre su idea fija y el movimiento real.

En adelante, el lado bueno de una relación económica es el que afirma la igualdad; el malo es el que la niega y afirma la desigualdad. Toda nueva categoría es una hipótesis del genio social para eliminar la desigualdad engendrada por la hipótesis precedente. En resumen, la igualdad es la *intención primitiva*, la *tendencia mística*, el *objetivo providencial* que el genio social tiene constantemente ante sus ojos, dando vueltas en el círculo de las contradicciones económicas. De ahí que la *Providencia* sea la locomotora que ayuda a funcionar todo el bagaje económico del señor Proudhon mejor que su razón pura y alocada. Le ha consagrado a la Providencia todo un capítulo, que viene a continuación del dedicado a los impuestos [10].

---

[10] Este capítulo se titula: «De la responsabilidad del hombre y de Dios bajo la ley de la contradicción, o Solución del problema de la Providencia». Pero Proudhon se muestra enemigo de la Idea de la Providencia: «Niego por lo tanto la supremacía de Dios sobre la humanidad; rechazo su gobierno providencial, cuya falta de existencia está suficientemente acreditada... por el martirio de nuestra especie...». (T. 1, p. 358.) De ahí, nuevamente, su indignación marginal: «Ahora también soy culpable de adoración a la Providencia». (Ed. Picard, t. 2, p. 419.)

Providencia, objetivo providencial, he aquí la gran palabra empleada hoy en día para explicar la marcha de la historia. En realidad, esta palabra no explica nada. Es, a lo sumo, una forma declamatoria, una manera como cualquier otra de parafrasear los hechos.

Es un hecho que, en Escocia, el valor de las fincas rústicas aumentó tras el desarrollo de la industria inglesa. Esta industria le abrió nuevos mercados a la lana. Para producir lana a gran escala, había que transformar los campos de labranza en pastos. Para efectuar esta transformación, había que concentrar las propiedades. Para concentrar las propiedades, había que abolir las pequeñas granjas, expulsar a miles de arrendatarios de su país natal y poner en su lugar a unos pocos pastores que vigilaban a millones de ovejas. Así, mediante sucesivas transformaciones, la propiedad territorial provocó en Escocia que las ovejas expulsaran a los hombres. Decid ahora que el objetivo providencial de la institución de la propiedad territorial en Escocia era que las ovejas expulsaran a los hombres y habréis hecho historia providencial.

Ciertamente, la tendencia a la igualdad pertenece a nuestro siglo. Decir ahora que todos los siglos anteriores, con sus necesidades, sus medios de producción, etc., completamente diferentes, trabajaban providencialmente para la realización de la igualdad, es, en primer lugar, confundir a los medios y a los hombres de nuestro siglo con los medios y los hombres de los siglos anteriores, e ignorar el movimiento histórico mediante el cual las generaciones

sucesivas han transformado los resultados alcanzados por las generaciones que las han precedido. Los economistas saben muy bien que la misma cosa que para una generación era ya una materia elaborada, para otra no es más que la materia prima de una nueva producción.

Supongamos, como hace el señor Proudhon, que el genio social haya producido, o más bien improvisado, a los señores feudales con el objetivo providencial de transformar a los *colonos* en *trabajadores responsables* e *igualitarios*, y habremos procedido a una sustitución de objetivos y personas digna de esa Providencia que, en Escocia, instituía la propiedad territorial para tener el maligno placer de que las ovejas expulsaran a los hombres.

Pero ya que el señor Proudhon se interesa tanto por la Providencia, lo remitimos a la *Historia de la economía política*, del señor De Villeneuve-Bargemont, que también se afana tras un objetivo providencial. Este objetivo ya no es la igualdad, es el catolicismo.

SÉPTIMA Y ÚLTIMA OBSERVACIÓN

Los economistas proceden de una forma muy singular. Para ellos no hay más que dos tipos de instituciones, las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones feudales son instituciones artificiales; las de la burguesía son instituciones naturales. En esto se parecen a los teólogos, que también establecen dos tipos de religiones. Cualquier religión que no sea la

suya, es un invento de los hombres, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las relaciones actuales —las relaciones de la producción burguesa— son naturales, los economistas dejan entrever que esas son las relaciones en las que se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por tanto, esas relaciones son en sí mismas unas leyes naturales independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre a la sociedad. De esta forma, la historia existió durante un tiempo, pero ya no existe. Existió la historia puesto que existieron las instituciones feudales, y porque en esas instituciones feudales encontramos unas relaciones de producción completamente diferentes de las de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por lo tanto, eternas[11].

---

[11] Aquí vemos cómo la perennización de las leyes sociales corre pareja con su naturalización y que, a su vez, esta corre pareja con su divinización. La eliminación de la historia es una eliminación de la dimensión temporal y, en consecuencia, temporaria de estas leyes; también es una eliminación de su faceta «institucional» y humana en vista de una *legitimación*: al afirmar la eternidad de estas leyes, siempre se trata de oponerse a cualquier cambio. Ya que las leyes de la naturaleza son no solo inmutables, sino también trascendentes y creadas por Dios; por tanto, son tan necesarias como buenas. Cf. la crítica a Edmund Burke cuando afirma que «las leyes del comercio son leyes de la naturaleza y, por consiguiente, de Dios», en *El capital*, *op. cit.*, p. 697, nota 69. Marx demuestra aquí de forma muy moderna que el concepto de naturaleza oculta siempre un contenido ideológico y que el recurso a lo «natural» permite la absolutización o la normalización de un fenómeno.

El feudalismo también tenía su proletariado: los siervos de la gleba, que encerraban todos los gérmenes de la burguesía. La producción feudal también tenía dos elementos antagónicos, que designamos asimismo con los términos de *lado bueno* y *lado malo* del feudalismo, sin tener en cuenta que el lado malo siempre termina por imponerse sobre el lado bueno. Es el lado malo el que, al fomentar la lucha[12], produce el movimiento que hace la historia. Si, en la época en que dominaba el feudalismo, los economistas, entusiasmados con las virtudes caballerescas, con la buena armonía entre los derechos y los deberes, con la vida patriarcal en las ciudades, con la prosperidad de las industrias domésticas en el campo, con el desarrollo de la industria organizada en corporaciones, cofradías, gremios, en fin, con todo lo que constituye el lado amable del feudalismo, se hubiesen planteado el problema de eliminar todo lo que oscurecía este paisaje —servidumbre, privilegios, anarquía—, ¿qué hubiese acontecido? Habrían aniquilado todos los elementos que constituían la lucha y sofocado en germen el desarrollo de la burguesía. Se habrían planteado el absurdo problema de eliminar la historia.

---

[12] Esta es la expresión de lo que podríamos llamar un pesimismo histórico dialéctico, heredado en buena medida de Hegel. Solo la violencia hace historia, solo el conflicto es motor, solo la contradicción implica un devenir. Esta idea será retomada en términos explícitamente hegelianos en la conclusión de *El capital*, *op. cit.*, t. I, p. 700: «La producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la negación de la negación».

Cuando la burguesía se impuso, no se volvió a debatir sobre los dos lados del feudalismo. Las fuerzas productivas que se habían desarrollado durante el feudalismo ya eran suyas. Todas las antiguas formas económicas, las relaciones civiles correspondientes, el estado político que era la expresión oficial de la antigua sociedad civil, todas estaban acabadas.

Así, para juzgar con acierto la producción feudal, hay que considerarla como un modo de producción basado en el antagonismo. Hay que mostrar cómo se producía la riqueza dentro de ese antagonismo, cómo las fuerzas productivas se desarrollaban al mismo tiempo que el antagonismo de clases, cómo una de las clases, el lado malo, el lado inconveniente de la sociedad, no dejaba de crecer hasta que las condiciones materiales de su emancipación llegaron a su punto de madurez. ¿No se explica así que el modo de producción, las relaciones en las que las fuerzas productivas se desarrollan, no son en absoluto unas leyes eternas, sino que se corresponden con un desarrollo determinado de los hombres y de sus fuerzas productivas, y que un cambio sobrevenido en las fuerzas productivas supone necesariamente un cambio en sus relaciones de producción? Como lo más importante es, ante todo, no verse privado de los frutos de la civilización, de las fuerzas productivas adquiridas, hay que romper las formas tradicionales en las que fueron producidas. Desde ese momento, la clase revolucionaria se vuelve conservadora.

La burguesía empieza con un proletariado que es un resto del proletariado de los tiempos feudales. En

el curso de su desarrollo histórico, la burguesía desarrolla necesariamente su carácter antagónico que, en un principio, se halla más o menos disfrazado, que solo existe en estado latente. A medida que la burguesía se desarrolla, también se desarrolla en su seno un nuevo proletariado, un proletariado moderno: se desarrolla una lucha entre la clase proletaria y la clase burguesa, lucha que, antes de ser sentida por las dos partes, percibida, apreciada, comprendida, reconocida y proclamada abiertamente, solo se manifiesta previamente por conflictos parciales y fugaces, por hechos subversivos. Por otra parte, aunque todos los miembros de la burguesía moderna comparten los mismos intereses, dado que forman una clase frente a otra clase, entre ellos tienen intereses opuestos, antagónicos. Esta oposición de intereses se deriva de las condiciones económicas de su vida burguesa. Cada día que pasa se hace más evidente que las relaciones de producción en las que se mueve la burguesía no tienen un carácter único, un carácter simple, sino un carácter doble; que dentro de las mismas relaciones en las que se produce la riqueza, también se produce la miseria; que dentro de las mismas relaciones en las que hay desarrollo de las fuerzas productivas, hay una fuerza productora de represión; que estas relaciones no producen la *riqueza burguesa*, es decir, la riqueza de la clase burguesa, más que aniquilando continuamente la riqueza de los miembros que integran esta clase, y produciendo un proletariado siempre creciente.

Cuanto más evidente se hace el carácter antagónico, más se confunden los economistas, los

representantes científicos de la producción burguesa, con su propia teoría, y se forman diferentes escuelas [13].

Tenemos a los economistas *fatalistas*, que se muestran tan indiferentes en su teoría ante lo que llaman los inconvenientes de la producción burguesa, como los propios burgueses lo son, en la práctica, ante los sufrimientos de ese proletariado que los ayudan a adquirir sus riquezas. En esta escuela fatalista hay clásicos y románticos. Los clásicos, como Adam Smith y Ricardo, representan a una burguesía que, en lucha todavía con los restos de la sociedad feudal, solo trabaja para depurar las relaciones económicas de las tareas feudales, para aumentar las fuerzas productivas y para darle un nuevo impulso a la industria y al comercio. Los sufrimientos del proletariado, que también participa en esta lucha, concentrado en su trabajo febril, solo son pasajeros, accidentales, y el mismo proletariado los considera como tales. Los economistas como Adam Smith y Ricardo, que son los historiadores de esta época, no tienen otra misión sino la de demostrar cómo se adquiere la riqueza en las relaciones burguesas de producción, la de formular estas relaciones en categorías, en leyes, la de demostrar cómo esas leyes, esas categorías son, para la producción de la riqueza, superiores a las leyes y categorías de la sociedad feudal. A sus ojos, la miseria no es más que el dolor

---

[13] Se comparará esta tipología de las escuelas económicas con la tipología de los socialismos en la segunda y en la tercera parte del *Manifiesto*.

que acompaña a cualquier parto, tanto en la naturaleza como en la industria.

Los románticos pertenecen a nuestra época, en la que la burguesía se opone directamente al proletariado; en la que la miseria se engendra con tanta abundancia como la riqueza. Los economistas se sitúan entonces en la posición de unos fatalistas hastiados que, desde las alturas, miran desdeñosamente a los hombres locomotoras que fabrican las riquezas. Copian todos los razonamientos dados por sus predecesores, y la indiferencia que en aquellos era ingenuidad, en estos se vuelve coquetería.

Luego viene la *escuela humanitaria*, que se toma en serio el lado malo de las relaciones de producción actuales. Para tranquilizar su conciencia, esta escuela busca paliar, aunque sea un poco, los contrastes reales; deplora sinceramente la desgracia del proletariado, la competencia feroz de los burgueses entre sí; le aconseja a los obreros ser sobrios, trabajar bien y tener pocos hijos; le recomienda a los burgueses poner en la producción un ardor bien pensado. Toda la teoría de esta escuela reposa en unas distinciones interminables entre la teoría y la práctica, entre los principios y los resultados, entre la idea y la aplicación, entre el contenido y la forma, entre la esencia y la realidad, entre el derecho y el hecho, entre el lado bueno y el lado malo.

La escuela *filantrópica* es la escuela humanitaria perfeccionada. Niega la necesidad del antagonismo; quiere convertir a todos los hombres en burgueses; quiere realizar la teoría en tanto se distingue de la práctica y no encierra antagonismo. No hace falta

decir que, en la teoría, es fácil hacer abstracción de las contradicciones que encontramos a cada paso en la realidad. Esta teoría se convierte entonces en la realidad idealizada. Los filántropos quieren, pues, conservar las categorías que expresan las relaciones burguesas sin el antagonismo que las constituye y que es inseparable de ellas. Se imaginan que combaten seriamente la práctica burguesa, y son más burgueses que los otros.

Del mismo modo que los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria [14]. Estos teóricos, mientras el proletariado no esté aún lo bastante desarrollado para constituirse en clase y, en consecuencia, la lucha misma del proletariado con la burguesía no tenga todavía un carácter político, y mientras las fuerzas productivas no estén aún bastante desarrolladas en el seno de la propia burguesía para dejar entrever

[14] Para Proudhon la teoría revolucionaria solo puede ser la idea surgida de la acción obrera, solo puede ser la acción hecha teoría. Así, Proudhon recusa la *exterioridad* de la teoría que Marx parece esbozar aquí. Pero será Lenin el que la afirmará con toda claridad: «Los obreros [...] no podían tener conciencia socialdemócrata. Esta solo podía ser introducida desde de fuera. [...] En cuanto a la doctrina del socialismo, ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales. Los propios fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían por su posición social a los intelectuales burgueses». (Lenin, *¿Qué hacer?*, Ediciones de Cultura Popular, México, D. F., 1973, p. 31.)

las condiciones materiales necesarias para la liberación del proletariado y la formación de una sociedad nueva, no son más que unos utopistas que, para aliviar las necesidades de las clases oprimidas, improvisan unos sistemas y corren tras una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia avanza y, con ella, la lucha del proletariado se perfila con más claridad, ya no necesitan buscar esa ciencia en su espíritu, no tienen más que darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos y reflejarlo. Mientras busquen la ciencia y no hagan más que sistemas, mientras no estén más que en el principio de la lucha, en la miseria solo verán miseria, sin ver en ella su lado revolucionario, subversivo, que derrocará a la vieja sociedad. Desde ese momento, la ciencia producida por el movimiento histórico, al que se asocia con pleno conocimiento de causa, ha dejado de ser doctrinaria y se ha vuelto revolucionaria.

Volvamos al señor Proudhon.

Cada relación económica tiene un lado bueno y uno malo: este es el único punto en el que el señor Proudhon no se contradice. Según él, el lado bueno lo exponen los economistas; el malo lo denuncian los socialistas. El señor Proudhon toma de los economistas la necesidad de las relaciones eternas; y toma de los socialistas la ilusión de no ver en la miseria más que miseria. Está de acuerdo con unos y otros queriendo remitirse a la autoridad de la ciencia. La ciencia, para él, se reduce a las mínimas proporciones de una fórmula científica; es el hombre a la caza de fórmulas. De ahí que el señor Proudhon se jacte de haber criticado tanto a la economía polí-

tica como al comunismo [15]: está por debajo de una y de otro. Por debajo de los economistas, puesto que, como filósofo que tiene a mano una fórmula mágica, ha creído que podía dispensarse de entrar en detalles puramente económicos; por debajo de los socialistas, puesto que no tiene ni bastante valor ni bastantes luces para elevarse, ni siquiera especulativamente, por encima del horizonte burgués.

Quiere ser la síntesis y es un error compuesto.

Quiere sobrevolar, en plan hombre de ciencia, por encima de burgueses y de proletarios; no es más que un pequeño burgués que se debate constantemente entre el capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo.

2. La división del trabajo y las máquinas

La división del trabajo da inicio, según el señor Proudhon, a la serie de las *evoluciones económicas*.

Lado bueno de la división del trabajo	«Considerada en su esencia, la división del trabajo es el modo como se realiza la *igualdad* de las condiciones y de las inteligencias.»
Lado malo de la división del trabajo	«La división del trabajo ha llegado a ser para nosotros un instrumento de miseria.»

[15] Es decir, de acuerdo con el capítulo primero del *Sistema*, la economía política como *rutina* y el socialismo como *utopía*.

VARIANTE

«El trabajo, *con dividirse según la ley* que le es propia, y que es la primera condición de su fecundidad, termina por negar sus propios fines y se destruye a sí mismo.»

Problema que hay que resolver

Encontrar la «recomposición que destruya los inconvenientes de la división sin dejar de conservar sus efectos útiles». (T. 1, pp. 131-132 y 134)

La división del trabajo es, según el señor Proudhon, una ley eterna, una categoría simple y abstracta. Por tanto, es preciso que la abstracción, la idea, la palabra, le basten para explicar la división del trabajo a lo largo de las distintas épocas de la historia. Las castas, las corporaciones, el régimen manufacturero, la gran industria, deben explicarse a partir de una sola palabra, *dividir*. Estudiad bien primero el sentido de dividir y no tendréis que estudiar las numerosas influencias que le confieren a la división del trabajo un carácter determinado en cada época.

Sin duda, reducir las cosas a las categorías del señor Proudhon sería simplificarlas demasiado. La historia no actúa tan categóricamente. En Alemania tuvieron que pasar tres siglos enteros para estable-

cer la primera gran división del trabajo, que fue la separación de las ciudades y el campo [16]. A medida que se modificaba la relación entre la ciudad y el campo, se transformaba toda la sociedad. Aunque solo considerásemos esta fase de la división del trabajo, ya tenemos las antiguas repúblicas o el feudalismo cristiano; la vieja Inglaterra con sus barones, o la Inglaterra moderna con sus señores del algodón (*cotton-lords*). En los siglos XIV y XV, cuando aún no existían las colonias, cuando América aún no existía para Europa, cuando Asia solo existía a través de Constantinopla, cuando el Mediterráneo era el centro de la actividad comercial, la división del trabajo tenía una forma muy distinta al aspecto que adquirió en el siglo XVII, cuando los españoles, los portugueses, los ingleses y los franceses tenían colonias establecidas en muchas partes del mundo.

[16] La división ciudad/campo es la división del trabajo intelectual y del trabajo físico: «La más importe división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo» (*La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 188, en *La cuestión judía*...). Para Marx, la división intelectual/físico es el fundamento de la división del trabajo: «La división del trabajo solo se covierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual». (*Ibídem*, p. 164.) La crítica de la división del trabajo lleva en sí misma toda la crítica a la alienación, en la medida en que esta división engendra todas las formaciones sociales, funda la propiedad privada y la contradicción entre el interés privado y el interés colectivo, es decir, el capitalismo, y, aún más, condiciona la posibilidad de los intercambios y de toda la economía mercantil. De aquí se desprende por qué la tarea clave del comunismo es suprimir esta división. (Cf. *La ideología alemana*, Pl. III, p. 1276.)

La extensión del mercado, su fisonomía, le confieren a la división del trabajo en las diferentes épocas una fisonomía, un carácter que sería difícil deducir a partir únicamente de la palabra *dividir*, de la idea, de la categoría.

> Todos los economistas, desde Adam Smith —afirma el señor Proudhon—, han señalado las *ventajas* y los *inconvenientes* de la ley de división, pero insistiendo mucho más en las primeras que en los segundos, porque esto favorecía más su optimismo, y sobre todo sin que ninguno de ellos se haya jamás preguntado cuáles podían ser los inconvenientes de una ley... ¿Cómo el mismo principio, seguido rigurosamente en sus consecuencias, conduce a efectos diametralmente opuestos? Ninguno de los economistas anteriores o posteriores a A. Smith ha advertido siquiera que había aquí un problema que sondear. Say llega hasta reconocer que, en la división del trabajo, la misma causa que produce el bien engendra el mal. (T. 1, pp. 132-133.)

Adam Smith vio más allá de lo que piensa el señor Proudhon y comprendió muy bien que:

> No es tan grande, como vulgarmente se cree, la diferencia de los talentos naturales de los hombres, y aquella variedad de genios que parece distinguir a algunos en ciertas profesiones, cuando llegan a alcanzar un grado de perfección, las más de las veces es *efecto* y no *causa* de la división del trabajo. (Adam Smith, *op. cit*. t. 1, p. 59)

En principio, un mozo de cuerda se diferencia menos de un filósofo que un mastín de un perdiguero. La división del trabajo es la que ha abierto un abismo entre ellos. Todo ello no impide que el señor Proudhon afirme, más adelante, que Adam Smith ni siquiera sospechaba los inconvenientes que produce la división del trabajo. De ahí que se permita decir que J. B. Say fue el *primero* que reconoció «que en la división del trabajo la misma causa que produce el bien engendra el mal». Pero escuchemos a Lemontey: *Suun cuique.* «A cada quien su bien.»

> El señor J. B. Say me ha hecho el honor de adoptar en su excelente tratado de economía política el principio *que yo he alumbrado* en este fragmento sobre la influencia moral de la división del trabajo. Sin duda que el título algo frívolo de mi libro no le ha permitido citarme. Solo puedo atribuirle a esta causa el silencio de un escritor tan erudito para no reconocer una apropiación tan módica. (P. E. Lemontey, *Oeuvres complètes*.)

Hagamos justicia: Lemontey expuso con mucho ingenio las consecuencias nocivas de la división del trabajo tal como está constituido en la actualidad, y el señor Proudhon no ha sido capaz de añadir nada más. Pero ya que por culpa del señor Proudhon estamos comprometidos en esta cuestión de antecedentes, digamos también de paso que mucho antes del señor Lemontey, y diecisiete años antes que Adam Smith, discípulo de A. Ferguson, este expuso

nítidamente el tema en un capítulo que aborda en concreto la división del trabajo [17].

> Puede incluso dudarse si el nivel de capacidad nacional aumenta con el avance de las artes. Muchas artes mecánicas... se desarrollan mejor suprimiendo totalmente el sentimiento y la razón, y la ignorancia es tanto la madre de la industria como de la superstición. La reflexión y la fantasía están sometidas a error, pero el hábito de mover la mano o el pie es independiente de ambas. La industria, por consiguiente, prospera más cuando menos se utiliza la mente y cuando el taller puede, sin ningún esfuerzo de imaginación, considerarse como una máquina cuyas piezas son los hombres... El general de un ejército puede ser muy versado en el arte de la guerra, mientras que la habilidad del soldado se limita a unos pocos movimientos de la mano y del pie. El primero puede haber ganado lo que el último ha perdido... En esta época de especialización, el pensar puede convertirse en un arte especial. (A. Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, 1783, traducción de Juan Rincón Jurado, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1974, pp. 229-230.)

Para terminar con el resumen literario, negamos formalmente que «*todos* los economistas hayan in-

---

[17] A propósito de este capítulo, Marx escribirá en *El capital*: «En mi obra *Miseria de la filosofía* he dicho ya cuanto creía necesario acerca de la relación teórica que media entre Ferguson, A. Smith, Lemontey y Say, en su crítica de la división del trabajo, a la par que estudio *la división manufacturera del trabajo como forma específica del régimen capitalista de producción*». (*El capital,* I, *op. cit.*, p. 317, nota 47. La cursiva es mía.)

sistido mucho más en las ventajas que en los inconvenientes de la división del trabajo». Basta con mencionar a Sismondi.

Así, en lo que se refiere a las *ventajas* de la división del trabajo, lo único que podía hacer el señor Proudhon era parafrasear más o menos pomposamente las frases generales que todo el mundo conoce.

Veamos ahora cómo hace derivar de la división del trabajo considerada como ley general, como categoría, como pensamiento, los *inconvenientes* que la acompañan. ¿Cómo es posible que esta categoría, que esta ley, implique un reparto desigual del trabajo en detrimento del sistema igualitario del señor Proudhon?

> En esta solemne hora de la división del trabajo, empieza a soplar sobre la humanidad el viento de las tempestades. No se realiza el progreso para todos de una manera igual y uniforme; [...] empieza por apoderarse de un pequeño número de privilegiados... A causa de esa distinción de personas de parte del progreso, se ha creído por tanto tiempo en la desigualdad natural y providencial de las condiciones, han nacido las castas y se han constituido jerárquicamente todas las sociedades. (T. 1, pp. 131-132.)

La división del trabajo ha producido las castas. Ahora bien, las castas son los inconvenientes de la división del trabajo; por tanto, es la división del trabajo la que ha engendrado los inconvenientes. *Quod*

erat demonstrandum. ¿Deseamos ir más allá y preguntarnos qué ha motivado que la división del trabajo haya producido las castas, las constituciones jerárquicas y los privilegiados? Entonces el señor Proudhon nos dirá: el progreso. ¿Y qué ha dado lugar al progreso? El coto limitado. El coto limitado, para el señor Proudhon, es la preferencia del progreso con determinadas personas.

Después de la filosofía viene la historia. Ya no es historia descriptiva ni historia dialéctica, sino historia comparada. El señor Proudhon establece un paralelismo entre el obrero impresor actual y el obrero impresor de la Edad Media; entre el obrero de Creusot y el herrador del campo; entre el hombre de letras de nuestros días y el hombre de letras de la Edad Media, y hace que la balanza se incline del lado de los que pertenecen, más o menos, a la civilización del trabajo tal como la Edad Media la constituyó o transmitió. Compara la división del trabajo de una época histórica con la división del trabajo en otra época histórica. ¿Era eso lo que tenía que demostrar el señor Proudhon? No. Debía mostrarnos los inconvenientes de la división del trabajo en general, de la división del trabajo como categoría. Por otro lado, ¿para qué seguir insistiendo en esta parte de la obra del señor Proudhon cuando, un poco más adelante, lo veremos retractarse formalmente de todos estos supuestos planteamientos?

> El primer efecto del trabajo parcelario —continúa el señor Proudhon—, después del de la *depravación del alma*, es la prolongación de las jorna-

> das de labor, que aumentan en razón inversa de la suma de inteligencia que se emplea... Mas como la jornada no puede pasar de dieciséis a dieciocho horas, desde el momento en que no quepa buscar la compensación en el tiempo, se le buscará en el precio, y disminuirá el salario... Lo cierto, y lo que tratamos únicamente de observar, es que la *conciencia universal* no tasa del mismo modo el trabajo de un aparejador que el de un peón de albañil. Hay, *por lo tanto*, necesidad de reducir el precio del jornal; de suerte que el trabajador, después de haber sido lastimado en su alma por una función degradante, no puede menos de serlo en su cuerpo por lo módico de su recompensa. (T. 1, pp. 134-135.)

Pasemos por alto el valor lógico de estos silogismos, que Kant llamaría paralogismos desviados [18].

He aquí su sustancia.

La división del trabajo reduce al obrero a una función degradante; a esta función degradante le corresponde un alma depravada; a la depravación del alma le corresponde una reducción siempre creciente del salario. Y para probar que esta reducción de salarios corresponde a un alma depravada, el señor Proudhon dice, para tranquilizar su conciencia, que es la conciencia universal la que así lo quiere. ¿Está incluida el alma del señor Proudhon en la conciencia universal?

Las *máquinas* son, para el señor Proudhon, la «antítesis lógica de la división del trabajo», y, para apoyar su dialéctica, empieza por transformar las

[18] Léase: desencaminados...

máquinas en *taller*. Tras haber dado por supuesto el taller moderno y así hacer que la miseria se derive de la división del trabajo, el señor Proudhon da por supuesta la miseria engendrada por la división del trabajo para llegar al taller y poder representarlo como la negación dialéctica de esa miseria. Tras haber golpeado moralmente al trabajador mediante una *función degradante*, y físicamente por lo módico de su salario; tras haber puesto al obrero bajo la *dependencia del contramaestre* y rebajado su trabajo hasta la *faena de un peón*, la emprende de nuevo contra el taller y contra las máquinas para *degradar* al trabajador «dándole un amo», y culmina su envilecimiento degradándolo del «rango de artesano al de *peón de albañil*». ¡Vaya dialéctica! Y si al menos se limitase a estas afirmaciones; pero no, necesita una nueva historia de la división del trabajo, no para que de ella se deriven las contradicciones, sino para reconstruir el taller a su manera. Para alcanzar este objetivo, tiene que olvidar todo lo que acaba de decir sobre la división.

El trabajo se organiza, se divide de acuerdo con los instrumentos de que dispone. El molino impulsado por brazos implica una división del trabajo distinta de la del molino a vapor. Querer empezar por la división del trabajo en general para llegar después a un instrumento específico de producción, las máquinas, es, pues, contradecir violentamente la historia.

Las máquinas no son una categoría económica, como tampoco podría serlo el buey que tira del arado. Las máquinas no son más que una fuerza productiva. El taller moderno, que se basa en la

aplicación de las máquinas, es una relación social de producción, una categoría económica.

Veamos ahora cómo suceden las cosas en la brillante imaginación del señor Proudhon.

> En la sociedad, la incesante aparición de las máquinas es la antítesis, la fórmula inversa de la división del trabajo; es la *protesta* del genio de la industria contra el *trabajo parcelario y homicida*. ¿Qué es, en efecto, una máquina? *Una manera de reunir diversas partículas del trabajo* que la división había separado. Toda máquina puede ser definida de este modo: un resumen de muchas operaciones... Luego, por medio de la máquina, no podrá menos de haber *restauración del trabajador*... Las máquinas, presentándose en la economía política en abierta contradicción con la división del trabajo, representan la síntesis oponiéndose en el espíritu humano al análisis... La división no hacía más que separar las diversas partes del trabajo, dejando que cada uno se entregara a la especialidad que más le gustase: el taller agrupa a los trabajadores según la relación de cada parte con el todo... e introduce el principio de autoridad en el trabajo... Pero no está aquí todo: la *máquina* o el *taller*, después de haber degradado al trabajador dándole un amo, acaba por envilecerlo, haciéndolo bajar del rango de artesano al de peón. El periodo que en estos momentos recorremos, el de las máquinas, se distingue por un carácter particular, el *salariado*. El salariado es *posterior* a la división del trabajo y al cambio. (T. 1, pp. 161-162-179-181.)

Debo hacerle una simple observación al señor Proudhon. La separación de las distintas partes del

trabajo, separación que le permite a cada uno dedicarse a la especialidad que más le agrade, separación que el señor Proudhon data en el comienzo del mundo, solo existe en la industria moderna bajo el régimen de la competencia.

El señor Proudhon nos traza después una «genealogía de lo más interesante», para demostrar cómo el taller nació de la división del trabajo, y el trabajo asalariado del taller.

1.º Supone a un hombre que «ha observado que dividiendo la producción en sus diversas partes, y haciendo ejecutar cada una de ellas por un obrero solo», se multiplicarían las fuerzas de producción. (T. 1, p. 179.)

2.º Este hombre, «siguiendo el hilo de esta idea, dijo, para sus adentros, que formando un grupo permanente de trabajadores acomodados al objeto especial que se *proponían*, había de obtener una producción más sostenida, etc.». (T. 1, p. 179.)

3.º Este hombre le hace una *proposición* a otros hombres para que capten su idea y su desarrollo.

4.º Este hombre, en los primeros tiempos de su industria, trata de *igual a igual* a sus *compañeros* que, más adelante, se convierten en sus *obreros*.

5.º «Es en verdad sensible que esa igualdad primitiva haya desaparecido rápidamente, debido a la posición ventajosa del amo y a la dependencia de los asalariados.» (T. 1, p. 181.)

He aquí otra muestra del *método histórico y descriptivo* del señor Proudhon.

Examinemos ahora, desde el punto de vista histórico y económico, si realmente el taller o la máquina

introdujeron el *principio de autoridad* en la sociedad después de la división del trabajo; si, por un lado, rehabilitó al obrero al tiempo que lo sometía a otra autoridad; si la máquina es la recomposición del trabajo dividido, la *síntesis* del trabajo opuesta a su *análisis.*

La sociedad entera tiene en común con la vida interior de un taller que, también en ella, existe la división del trabajo. Si tomamos como modelo la división del trabajo en el taller moderno, para aplicarla a una sociedad entera, la sociedad mejor organizada para la producción de riquezas sería, indiscutiblemente, la que tuviese un solo empresario jefe, que distribuiría la faena entre los diversos miembros de la comunidad de acuerdo con un plan establecido de antemano. Pero ese no es el caso ni mucho menos. Mientras que en el interior del taller moderno la división del trabajo está minuciosamente regulada por la autoridad del patrón, la sociedad moderna no tiene más reglas, más autoridad para distribuir el trabajo que la libre competencia.

Bajo el régimen patriarcal, bajo el régimen de castas, bajo el régimen feudal y corporativo, existía la división del trabajo en toda la sociedad según unas reglas fijas. Estas reglas ¿fueron establecidas por un legislador? No. Nacieron originalmente de las condiciones de la producción material y no se convirtieron en leyes hasta mucho más tarde. Así fue como estas diversas formas de división del trabajo se transformaron en otras tantas bases de organización social. En cuanto a la división del trabajo dentro del taller, estaba muy poco desarrollada en todas estas formas de sociedad.

Incluso podemos establecer como regla general que cuanto menos se preocupe la autoridad por la división del trabajo en el interior de la sociedad, más se desarrolla la división del trabajo en el interior del taller y más está sometida a la autoridad de una sola persona. Por lo tanto, con respecto a la división del trabajo, la autoridad en el taller y la autoridad en la sociedad están en *razón inversa*.

Lo que nos interesa ahora es examinar qué es un taller, en el que las ocupaciones están muy separadas y la tarea de cada obrero se reduce a una operación muy sencilla, y donde la autoridad, el capital, agrupa y dirige los trabajos. ¿Cómo nació ese taller? Para responder a esta pregunta tendríamos que examinar cómo se ha desarrollado la industria manufacturera propiamente dicha. Me refiero a la industria que todavía no es la industria moderna, con sus máquinas, pero que tampoco es ya ni la industria artesanal de la Edad Media, ni la industria doméstica. No entraremos en grandes detalles: solo señalaremos algunos puntos para demostrar que no se puede hacer historia con unas fórmulas.

La acumulación de capital era una de las condiciones más indispensables para la formación de la industria manufacturera, acumulación facilitada por el descubrimiento de América y la introducción de sus metales preciosos.

Está más que probado que el aumento de los medios de intercambio supuso, por un lado, la depreciación de los salarios y de los beneficios de los rentistas, y por el otro, el crecimiento de los beneficios industriales. En otros términos: cuanto

más decaían la clase de los propietarios y la clase de los trabajadores, los señores feudales y el pueblo, tanto más se elevaba la clase de los capitalistas, la burguesía.

Hubo otras circunstancias que influyeron simultáneamente en el desarrollo de la industria manufacturera: el aumento de las mercancías puestas en circulación desde el momento que el comercio penetró en las Indias orientales por la ruta del cabo de Buena Esperanza, el régimen colonial, el desarrollo del comercio marítimo.

Otro punto que no se ha valorado suficientemente en la historia de la industria manufacturera, es el provocado por el licenciamiento de las numerosas mesnadas de los señores feudales, cuyos miembros subalternos se convirtieron en vagabundos antes de entrar en los talleres. La creación del taller viene precedida por un vagabundeo casi universal durante los siglos XV y XVI. El taller también encontró un poderoso apoyo en los muchos campesinos que, continuamente expulsados de los campos por la transformación de estos en pastos y por el propio progreso agrícola, que así necesitaba menos brazos para cultivar la tierra, afluyeron a las ciudades durante siglos enteros.

El crecimiento del mercado, la acumulación de capitales, las modificaciones sobrevenidas en la posición social de las clases dado que multitud de personas se encontraron privadas de sus fuentes de ingresos, he aquí otras tantas condiciones históricas para la formación de la manufactura. Lo que reunió a los hombres en el taller no fueron, como dice el señor

Proudhon, unos arreglos amistosos entre iguales. La manufactura ni siquiera nació en el seno de las antiguas corporaciones. En el taller moderno, la jefatura le correspondió al comerciante y no al antiguo maestro de las corporaciones. Casi por doquier hubo una lucha encarnizada entre la manufactura y los oficios.

La acumulación y la concentración de instrumentos y de trabajadores es anterior al desarrollo de la división del trabajo en el interior del taller. Una manufactura consistía mucho más en la reunión de un gran grupo de trabajadores y de muchos oficios en un solo lugar, en una sala bajo el mando de un capital, que en el análisis de los trabajos y en la adaptación de un obrero concreto a una tarea muy simple.

La utilidad de un taller consistía no tanto en la división del trabajo propiamente dicha como en la circunstancia de que se trabajaba a mayor escala, que se ahorraba en mucho gastos inútiles, etc. A finales del siglo XVI y principios del XVII, la manufactura holandesa apenas conocía la división.

El desarrollo de la división del trabajo supone la reunión de trabajadores en un taller. No hay un solo ejemplo, ni en el siglo XVI ni en el XVII, de que las distintas ramas de un mismo oficio hayan sido explotadas por separado, hasta el punto que hubiera bastado reunirlas en un solo lugar para obtener el taller. Pero una vez reunidos los hombres y los instrumentos, la división del trabajo, tal como existía en las corporaciones, se reproducía, se reflejaba necesariamente en el interior del taller.

Para el señor Proudhon, que entiende las cosas al revés, cuando las entiende, la división del trabajo

en el sentido de Adam Smith es anterior al taller, cuando este es una condición para se produzca la división.

Las *máquinas* propiamente dichas se remontan a finales del siglo XVIII. Nada más absurdo que ver en las máquinas la *antítesis* de la división del trabajo, siendo la *síntesis* el restablecimiento de la unidad del trabajo fragmentado.

La máquina es una suma de instrumentos de trabajo, y de ningún modo una combinación de trabajos para el propio obrero [19].

> Cuando cada operación particular está reducida al uso de un instrumento sencillo, la reunión de todos esos instrumentos, puestos en acción por un solo motor, constituye lo que se llama una máquina.

---

[19] Proudhon puede ver en la máquina una síntesis o una recombinación porque confunde la parcelación del trabajo con la parcelación de los instrumentos y de las operaciones constitutivas de ese trabajo, en otras palabras, confunde los elementos objetivos del trabajo con el propio trabajo considerado en su esencia subjetiva. «La máquina no trabaja», dice M. Henry (*Marx*, *op. cit*., t. 1, p. 270), que demuestra que la crítica de la división del trabajo, que no es la descomposición objetiva del trabajo en varias operaciones, sino su reparto entre varios individuos y la «fragmentación» de estos individuos, se basa en Marx en una ontología subjetiva del individuo y del trabajo: «La división del trabajo, desprovista de cualquier significación objetiva, [...] significa y presupone la división de la propia subjetividad, la división del individuo». (*Ibídem*, p. 262.) Y citando a Marx: «Además de distribuir los diversos trabajos parciales entre diversos individuos, se secciona al individuo mismo, se le convierte en un aparato automático adscrito a un trabajo parcial». (*El capital*, I, *op. cit*., p. 315.)

(Babbage, *Tratado de mecánica práctica y economía política*, traducción de José Diez Imbrechts, Litografía de Martínez y Comp., Madrid, 1835, p. 159.)

Herramientas simples, acumulación de herramientas, herramientas compuestas, puesta en movimiento de una herramienta compuesta por un solo motor manual, por el hombre, puesta en movimiento de estos instrumentos por las fuerzas naturales, máquina, sistema de máquinas que tienen un solo motor, sistema de máquinas que tienen un motor automático: tal ha sido la evolución de las máquinas.

La concentración de los instrumentos de producción y la división del trabajo son tan inseparables como lo son, en el régimen político, la concentración de los poderes públicos y la división de los intereses privados. Inglaterra, con la concentración de tierras, el instrumento del trabajo agrícola, también tiene la división del trabajo agrícola y la mecánica aplicada a la explotación de la tierra. Francia, que tiene la división de los instrumentos y el régimen parcelario, no tiene en general ni división del trabajo agrícola ni aplicación de las máquinas a la tierra.

Para el señor Proudhon, la concentración de los instrumentos de trabajo es la negación de la división del trabajo. En la vida real, sin embargo, descubrimos lo contrario. A medida que se desarrolla la concentración de los instrumentos, también se desarrolla la división, y *viceversa.* De ahí que todo gran invento mecánico provoca una mayor división del trabajo, y que todo incremento de la división del trabajo suponga, a su vez, nuevos inventos mecánicos.

No hace falta recordar que los grandes progresos en la división del trabajo empezaron en Inglaterra después de la invención de las máquinas. De esta forma, los tejedores y los hiladores eran, en su mayor parte, campesinos como los que encontramos hoy en día en los países atrasados. La invención de las máquinas terminó de separar la industria manufacturera de la industria agrícola. El tejedor y el hilador, reunidos antiguamente en una sola familia, fueron separados por la máquina. Gracias a la máquina, el hilador puede vivir en Inglaterra mientras el tejedor vive en las Indias orientales. Antes de la invención de las máquinas, la industria de un país trabajaba principalmente con las materias primas que se producían en su propio suelo: en Inglaterra, la lana; en Alemania, el lino; en Francia, la seda y el lino; en las Indias orientales y en Oriente, el algodón, etc. Gracias a la aplicación de las máquinas y del vapor, la división del trabajo ha podido cobrar tales dimensiones que la gran industria, desvinculada del territorio nacional, depende únicamente del mercado mundial, de los intercambios internacionales, de una división del trabajo internacional. Por último, la máquina ejerce tal influencia sobre la división del trabajo que, cuando en la fabricación de un producto cualquiera se ha encontrado el medio de introducir parcialmente la mecánica, la fabricación se divide inmediatamente en dos explotaciones independientes.

¿Hace falta hablar del *objetivo providencial* y filantrópico que el señor Proudhon descubre en la invención y en la aplicación primitiva de las máquinas?

En Inglaterra, cuando el mercado se desarrolló tanto que el trabajo manual ya no era suficiente para abastecerlo, se comprobó la necesidad de las máquinas. Entonces se pensó en las aplicaciones de la ciencia mecánica, que ya estaba perfectamente desarrollada en el siglo XVIII.

El taller automatizado dio sus primeros pasos con unas acciones que eran cualquier cosa menos filantrópicas. Los niños fueron obligados a trabajar a golpes de látigo; se convirtieron en objeto de comercio y se hacían contratos con los hospicios. Se abolieron todas las leyes sobre el aprendizaje de los obreros porque, recurriendo a una expresión del señor Proudhon, ya no se necesitaban obreros *sintéticos*. Por último, desde 1825, casi todos los nuevos inventos fueron resultado de la lucha entre el obrero y el patrón, ya que este buscaba depreciar la especialidad del obrero a cualquier precio. Después de cada nueva huelga, por insignificante que fuese, surgía una nueva máquina. El obrero no apreciaba en la aplicación de las máquinas la menor señal de rehabilitación, de *restauración*, como dice el señor Proudhon, por lo que en el siglo XVIII se resistió durante mucho tiempo al imperio naciente del autómata[20].

> Wyatt —dice el doctor Ure—, había descubierto los bastidores de hilar (la serie de rodillos acanalados) mucho antes que Arkwright... La principal dificultad no radicaba en la invención de un mecanismo automático... La dificultad estaba, sobre todo, en la disciplina necesaria para hacer que los

[20] Ver nota 31.

> hombres renunciaran a sus irregulares hábitos de trabajo, en lograr que se identificasen con la regularidad invariable de un gran autómata. Inventar y poner en vigor un código de disciplina manufacturera adecuado a las necesidades y a la velocidad del sistema automático, esa sí era una empresa digna de Hércules, he ahí la noble tarea de Arkwright. (A. Ure, *Filosofía de las manufacturas*, 1836.)

En suma, mediante la introducción de las máquinas se incrementó la división del trabajo dentro de la sociedad, la labor del obrero se simplificó en el interior del taller, el capital se concentró y se dislocó aún más al hombre.

Como el señor Proudhon quiere ser economista y abandonar por un instante «la evolución en la serie del entendimiento», va a extraer su erudición de Adam Smith aunque el taller automatizado apenas estaba naciendo. En efecto, hay una gran diferencia entre la división del trabajo tal como existía en tiempos de Adam Smith y tal como la conocemos en el taller automatizado. Para comprender bien esta diferencia, basta citar algunos pasajes de la *Filosofía de las manufacturas*, del doctor Ure.

> Cuando Adam Smith escribió su inmortal obra sobre los elementos de la economía política, el sistema automático en la industria aún era poco conocido. La división del trabajo le pareció, con toda razón, el gran principio del perfeccionamiento de la manufactura; en una fábrica de alfileres demostró que si un obrero se perfecciona mediante la práctica en un solo y mismo punto, se vuelve más expeditivo y menos costoso. Comprobó que en

cada rama de la manufactura, siguiendo este principio, algunas operaciones como el corte de los alambres de latón en partes iguales, se volvía de fácil ejecución; que otras, como la de moldear y ajustar las cabezas de los alfileres, son relativamente más difíciles: de modo que concluyó que se puede adaptar un obrero a cada una de estas operaciones, obrero cuyo salario estará en consonancia con su habilidad. La esencia de la división de los trabajos radica en esta *adaptación*. Pero lo que era un ejemplo útil en tiempos del doctor Smith, hoy solo serviría para confundir al público respecto al principio real de la industria manufacturera. En efecto, la distribución, o más bien la adaptación de los trabajos a las diferentes capacidades individuales, no entra apenas en el plan de operaciones de las manufacturas automáticas: al contrario, siempre que cualquier procedimiento exige gran habilidad y mano segura, se retira del alcance del obrero demasiado diestro y, a menudo, propenso a irregularidades de varios tipos, para que un mecanismo especial se haga cargo del procedimiento mediante una operación automática tan bien ajustada que un niño puede supervisarla.

El principio del sistema automático consiste, pues, en que el arte mecánico sustituya a la mano de obra y en reemplazar la división del trabajo entre los artesanos por el análisis del proceso en sus principios constitutivos. En el sistema de operación manual, la mano de obra era por lo general el elemento más caro de cualquier producto; pero en el sistema automático, el talento del artesano se ve progresivamente sustituido por unos simples vigilantes de los mecanismos.

La debilidad de la naturaleza humana es tal que, cuanto más hábil es el obrero, más caprichoso e intratable se vuelve, y, en consecuencia, menos apropiado resulta para un sistema mecánico a cuyo conjunto puede causar un gran daño con sus caprichos. El gran objetivo del manufacturero actual es, por tanto, combinar la ciencia con el capital para reducir la labor de sus obreros a ejercer su vigilancia y habilidad, facultades muy perfeccionadas en su juventud, *cuando se concentran en un solo objeto.*

De acuerdo con el sistema de las gradaciones del trabajo, hay que realizar un aprendizaje de varios años hasta que el ojo y la mano se vuelven lo bastante hábiles como para dominar ciertas destrezas mecánicas, pero en el sistema que descompone un procedimiento reduciéndolo a sus principios constitutivos, y que somete todas las partes a la operación de una máquina automática, se puede confiar estas mismas partes elementales a una persona dotada de una capacidad corriente, tras haberla sometido a una breve prueba; en caso de urgencia, incluso se puede trasladar a esta persona de una máquina a otra, a voluntad del director del establecimiento. Tales cambios son totalmente opuestos a la antigua rutina que divide el trabajo y le asigna a un obrero la tarea de moldear la cabeza de un alfiler y a otro la de afilarle la punta, trabajo cuya aburrida uniformidad los crispa... Pero, según el principio de *igualación* o sistema automático, las capacidades del obrero solo están sometidas a un ejercicio agradable, etc. Dado que su trabajo consiste en vigilar la labor de un mecanismo bien ajustado, puede aprenderlo en poco tiempo; y cuando transfiere sus servicios de una máquina a otra, cambia su tarea y desarrolla sus ideas reflexio-

> nando en las combinaciones generales que se derivan de su trabajo y del de sus compañeros. Así, bajo el régimen de una *distribución igual de los trabajos,* no pueden producirse, en circunstancias ordinarias, esa coacción de las facultades, esa estrechez de ideas, ese estado de malestar físico que se han atribuido, no sin razón, a la división del trabajo.
>
> El objetivo constante y la tendencia de cualquier perfeccionamiento del mecanismo es, en efecto, prescindir completamente del trabajo del hombre o disminuir su precio, sustituyendo la destreza del obrero adulto por mujeres o niños, o al hábil artesano por obreros toscos... Esta tendencia a emplear solo niños de mirada despierta y dedos ágiles en lugar de jornaleros que tienen una larga experiencia, demuestra que el dogma escolástico de la división del trabajo conforme a los diferentes grados de habilidad ha sido finalmente rechazado por nuestros manufactureros ilustrados. (A. Ure, *op. cit.*)

Lo que caracteriza a la división del trabajo en el seno de la sociedad moderna es que engendra las especialidades y con ellas el idiotismo del oficio[21].

---

[21] Por el contrario, una sociedad comunista suprime la división del trabajo. Cf. el famoso texto de la *La ideología alemana*: «En la sociedad comunista... donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda cazar por la mañana, pescar por la tarde y apacentar el ganado al anochecer, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico». (*La cuestión judía y otros escritos*, *op. cit.*, p. 166.)

> Quedamos sobrecogidos de admiración, dice Lemontey, al ver que entre los antiguos el mismo personaje es, a la vez y en sumo grado, eminente filósofo, poeta, orador, historiador, sacerdote, administrador, general del ejército. Nuestras almas se asombran ante la visión de un dominio tan vasto. Cada uno planta su valla y se encierra en su cercado. Ignoro si con esta parcelación el campo se agranda, pero estoy seguro que el hombre mengua. (Lemontey, *op. cit.*)

Lo que caracteriza a la división del trabajo en el taller automatizado, es que el trabajo pierde en él todo su carácter de especialidad. Pero desde el momento que se detiene todo desarrollo especial, empieza a dejarse sentir la necesidad de universalidad, la tendencia a un desarrollo integral del individuo. El taller automatizado suprime las especies y el idiotismo del oficio [22].

El señor Proudhon, que no ha comprendido esta única característica revolucionaria del taller automatizado, da un paso atrás y le propone al obrero que haga no solo la doceava parte de un alfiler, sino, sucesivamente, las doce partes. El obrero llegaría así a la ciencia y a la conciencia del alfiler. En

---

[22] *Cf.* el *Discurso sobre el librecambio* que data de esa misma época (1848): «El aumento del capital productivo está unido a su concentración, a su acumulación en pocas manos. De ahí una mayor división del trabajo y un mayor empleo de máquinas. La mayor división del trabajo, facilitando su ejecución, anula, por decirlo así, la habilidad profesional del obrero; este ya no tiene necesidad de preparación, y la competencia entre los obreros aumenta». (Gráfica socialista, Madrid, 1927.)

esto consiste el trabajo sintético del señor Proudhon. Nadie discutirá que dar un paso adelante y uno atrás es también un movimiento sintético.

En resumen, el señor Proudhon no ha ido más allá del ideal del pequeño burgués. Y para realizar este ideal, no imagina nada mejor que retrotraernos al compañero, o, a lo sumo, al maestro artesano de la Edad Media. En alguna parte de su libro dice que basta con haber hecho una sola vez en la vida una obra maestra, con haberse sentido una sola vez hombre. ¿No es esta, tanto en la forma como en el fondo, la obra maestra exigida por los gremios en la Edad Media?

3. La competencia y el monopolio

El lado bueno de la competencia	«La competencia es tan esencial al trabajo como la división... Es necesaria para el *advenimiento de la igualdad*». (T. 1, pp. 197-199.)
Lado malo de la competencia	«El principio es la negación de sí mismo. Su más seguro efecto es perder a los que arrastra.» (T. 1, p. 197.)
Reflexión general	«Los *inconvenientes* que tras sí lleva, del mismo modo que el bien que procura... derivan lógicamente del principio los unos y el otro. (T. 1, p. 197.)

Problema que hay que resolver

«Pedir el principio de *conciliación* que debe derivar de una ley superior a la libertad misma.» (T. 1, p. 197.)

VARIANTE

«No cabe que tratemos de destruir la competencia, cosa tan imposible como destruir la libertad; trátase tan solo de encontrar su equilibrio, o por mejor decir, su *policía*.» (T. 1, p. 223.)

El señor Proudhon empieza por defender la necesidad eterna de la competencia ante aquellos que quieren reemplazarla por la *emulación*.

No hay «emulación sin un fin», y como

> el objeto de toda pasión es necesariamente análogo a la pasión misma, la mujer para el amante, el poder para el ambicioso, el oro para el avaro, una corona para el poeta; así el objeto de la emulación industrial es necesariamente el *provecho* [...] La emulación no es otra cosa que la competencia misma. (T. 1, pp. 198-199.)

La competencia es la emulación con vistas al beneficio. ¿Acaso la emulación industrial es necesariamente la emulación con vistas al beneficio, es

decir, la competencia? El señor Proudhon lo demuestra afirmándolo. Ya lo hemos visto: para él, afirmar es probar, lo mismo que suponer es negar.

Si el *objeto* inmediato del amante es la mujer, el objeto inmediato de la emulación industrial es el producto y no el beneficio.

La competencia no es la emulación industrial, es la emulación comercial. En la actualidad, la emulación industrial solo existe frente al comercio. En la vida económica de los pueblos modernos incluso hay etapas en las que todo el mundo es presa de una especie de vértigo para obtener beneficios sin producir. Este vértigo especulativo, que se repite periódicamente, desvela el verdadero carácter de la competencia, que intenta escapar a la necesidad de emulación industrial.

Si le hubiésemos dicho a un artesano del siglo XIV que se iban a abolir los privilegios y toda la organización feudal de la industria para sustituirla por la emulación industrial, llamada competencia, nos habría respondido que los privilegios de las distintas corporaciones, gremios y cofradías son la competencia organizada. El señor Proudhon dice más o menos lo mismo cuando afirma que:

> La emulación no es otra cosa que la competencia misma. (T. 1, p. 199.)
>
> Ordénese que desde el 1.º de enero de 1847 queden garantizados para todo el mundo el trabajo y el dinero, y sufrirá al punto una inmensa relajación la ardiente actividad de la industria. (T. 1, p. 200.)

En vez de una suposición, de una afirmación y de una negación, ahora tenemos un decreto que el señor Proudhon dicta expresamente para demostrar la necesidad de la competencia, su eternidad como categoría, etc.

Si se piensa que solo con decretos se puede acabar con la competencia, nunca acabaremos con ella. Y si se va tan lejos como para proponer la abolición de la competencia, al tiempo que se conserva el salario, semejante proposición equivale a un sinsentido por decreto real. Pero los pueblos no actúan por decreto real. Antes de dictar estos decretos, los pueblos al menos deben haber cambiado de arriba abajo sus condiciones de existencia industrial y política, y, en consecuencia, toda su forma de ser.

El señor Proudhon contestará, con seguridad imperturbable, que se trata de la hipótesis «de una transformación de nuestra naturaleza sin precedentes históricos», y que estaría en su derecho al «*apartarnos* de la discusión», no sabemos en virtud de qué decreto.

El señor Proudhon ignora que toda la historia no es más que una continua transformación de la naturaleza humana[23].

---

[23] Esta tesis es la clave de los *Manuscritos de 1844*: «Como todo lo natural tiene que nacer, también el hombre tiene su acto de nacimiento: la historia [...]. La historia es la verdadera historia natural del hombre». (*Manuscritos*, traducción de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1968, p. 196.) E igualmente estará en el meollo de la antropología moderna: «El hombre no tiene naturaleza, es una historia», dirá, por ejemplo, L. Malson (*Les Enfants sauvages*, 10/18).

> Permanezcamos en el terreno de los hechos. [...] Hízose la Revolución Francesa para conseguir tanto la libertad industrial como la libertad política; y aunque Francia en 1789 no había visto todas las consecuencias del principio cuya realización pedía, digámoslo altamente, no se ha engañado en sus actos ni en sus esperanzas. El que tratase de decir otra cosa, perdería a mis ojos el derecho a ser crítico: no disputaría jamás con un adversario que erigiese en principio el error espontáneo de veinticinco millones de hombres... Si la competencia no hubiese sido uno de los *principios* de la economía social, un *decreto del destino*, una *necesidad del alma humana*, ¿por qué en vez de *abolir* los gremios y las veedurías no se habría pensado en *repararlo* todo? (T. 1, p. 201-202.)

Así, puesto que los franceses del siglo XVIII abolieron las corporaciones, los gremios y las cofradías en lugar de modificarlas, los franceses del siglo XIX deben modificar la competencia en vez de abolirla. Ya que la competencia se instaló en Francia en el siglo XVIII a consecuencia de unas necesidades históricas, esta competencia no debe ser destruida en el siglo XIX a causa de otras necesidades históricas. El señor Proudhon, al no comprender que el establecimiento de la competencia estaba ligado al desarrollo real de los hombres del siglo XVIII, convierte a la competencia en una necesidad del *alma humana*, *in partibus infidelium* [en país infiel]. ¿Qué habría hecho con el gran Colbert respecto al siglo XVII?

Tras la Revolución viene el presente estado de cosas. El señor Proudhon selecciona unos hechos

para demostrar el carácter eterno de la competencia, demostrando que todas las industrias en las que esta categoría aún no se ha desarrollado lo suficiente, como la agricultura por ejemplo, se hallan en estado de inferioridad, de caducidad.

Decir que hay industrias que todavía no están a la altura de la competencia, que otras están por debajo del nivel de la producción burguesa, es una necedad que de ningún modo demuestra la eternidad de la competencia.

Toda la lógica del señor Proudhon se resume en esto: la competencia es una relación social en la que actualmente desarrollamos nuestras fuerzas productivas. Le confiere a esta verdad no un desarrollo lógico, sino una forma a menudo muy bien desarrollada, diciendo que la competencia es la emulación industrial, el modo actual de ser libre, la responsabilidad en el trabajo, la constitución del valor, una condición para el advenimiento de la igualdad, un principio de la economía social, un decreto del destino, una necesidad del alma humana, una inspiración de la justicia eterna, la libertad en la división, la división en la libertad, una categoría económica.

> La *competencia* y la *asociación* se apoyan mutuamente... Lejos de excluirse, no son siquiera *divergentes.* Quien dice competencia, supone ya un *fin común.* La competencia no es por lo tanto sinónimo de *egoísmo*: el más deplorable error de los socialistas ha consistido en haberla considerado como la destrucción de la sociedad. (T. 1, p. 223.)

Quien dice competencia dice un objetivo común, y esto prueba, por una parte, que la competencia es asociación; por otra, que la competencia no es el egoísmo. ¿Y quien dice *egoísmo* no dice un objetivo común? Cualquier egoísmo se manifiesta en la sociedad y por medio de la sociedad. Supone, pues, la sociedad, es decir, objetivos comunes, necesidades comunes, medios de producción comunes, etc. ¿Será esta la razón, por casualidad, de que la competencia y la asociación de las que hablan los socialistas ni siquiera sean divergentes?

Los socialistas saben muy bien que la sociedad actual está basada en la competencia. ¿Cómo podrían reprocharle a la competencia que derribe a la sociedad actual que ellos mismos quieren derribar? ¿Y cómo podrían reprocharle a la competencia que derribe a la sociedad futura, en la que ellos ven, al contrario, el final de la competencia?

El señor Proudhon dice, más adelante, que la competencia es lo *opuesto al monopolio*, y, en consecuencia, no podría ser lo *opuesto a la asociación.*

Desde su origen, el feudalismo se oponía a la monarquía patriarcal; así que no se oponía a la competencia, que aún no existía. ¿Se deduce por ello que la competencia no se opone al feudalismo?

En realidad, *sociedad*, *asociación* son denominaciones que podemos dar a todas las sociedades, a la sociedad feudal tanto como a la sociedad burguesa, que es la asociación basada en la competencia. Por lo tanto, ¿cómo puede haber socialistas que, a partir de la simple palabra *asociación*, creen poder refutar la competencia? ¿Y cómo el propio señor

Proudhon puede querer defender la competencia contra el socialismo, designando la competencia solo con la palabra *asociación*?

Todo lo que acabamos de decir supone el lado bueno de la competencia, tal como la entiende el señor Proudhon. Pasemos ahora al lado malo, es decir, al lado negativo de la competencia, a lo que tiene de destructivo, de subversivo, a sus características nocivas.

El cuadro que nos traza el señor Proudhon es bastante lúgubre.

La competencia engendra la miseria, fomenta la guerra civil, «cambia las zonas naturales», confunde las nacionalidades, perturba a las familias, corrompe la conciencia pública, «trastoca las nociones de equidad, de justicia», de moral, y, lo que es peor, destruye el comercio probo y libre y ni siquiera ofrece a cambio el *valor sintético*, el precio fijo y honesto. Desencanta a todo el mundo, incluso a los economistas. Lleva las cosas tan lejos que incluso se destruye a sí misma.

De acuerdo con todos estos aspectos negativos que señala el señor Proudhon, ¿puede haber, para las relaciones de la sociedad burguesa, para sus principios y sus ilusiones, un elemento más disolvente, más destructivo que la competencia?

Señalemos con claridad que la competencia se vuelve cada vez más destructiva para las *relaciones* burguesas a medida que provoca la creación febril de nuevas fuerzas productivas, es decir, las condiciones materiales de una sociedad nueva. Desde esta perspectiva, al menos el lado malo de la competencia tendría algo bueno.

> La competencia como posición o fase económica, considerada en su origen, es el resultado necesario... de la teoría de la reducción de los gastos generales. (T. 1, p. 231.)

Para el señor Proudhon, la circulación de la sangre debe ser una consecuencia de la teoría de Harvey.

> El *monopolio* es el término fatal de la competencia, que lo engendra por una incesante negación de sí misma: este origen constituye ya la justificación del monopolio... El monopolio es la contraposición natural de la competencia... mas desde el momento en que la competencia es necesaria, implica la idea del monopolio, puesto que el monopolio es como el punto de descanso de cada individuo que compite. (T. 1, pp. 233-234.)

Nos alegramos de que el señor Proudhon haya podido aplicar bien, al menos una vez, su fórmula de tesis y antítesis. Todo el mundo sabe que el monopolio moderno es engendrado por la propia competencia.

En cuanto al contenido, el señor Proudhon se remite a unas imágenes poéticas. La competencia hacía «de cada subdivisión del trabajo como un reino donde cada individuo se establecía con su fuerza y su independencia». El monopolio es el «*punto de descanso* de cada individuo que compite». Un reino supone, al menos, un asiento para descansar.

El señor Proudhon solo habla del monopolio moderno engendrado por la competencia. Pero sabemos que la competencia fue engendrada por el monopolio feudal. De esta forma, originalmente, la competencia era lo contrario del monopolio, y no el monopolio lo contrario de la competencia. Por tanto, el monopolio moderno no es una simple antítesis, es, por el contrario, la verdadera síntesis.

Tesis: El monopolio feudal anterior a la competencia.

Antítesis: La competencia.

Síntesis: El monopolio moderno, que es la negación del monopolio feudal en tanto supone el régimen de competencia, pero que, en tanto monopolio, es la negación de la competencia.

De esta forma, el monopolio moderno, el monopolio burgués, es el monopolio sintético, la negación de la negación, la unidad de los contrarios. Es el monopolio en estado puro, normal, racional. Cuando el señor Proudhon habla del monopolio burgués como el monopolio en estado inmaduro, *simplista*, contradictorio, espasmódico, entra en contradicción con su propia filosofía. El señor Rossi, a quien el señor Proudhon cita varias veces en relación con el monopolio, parece haber captado mejor el carácter sintético del monopolio burgués. En su *Curso de economía política* distingue entre monopolios artificiales y monopolios naturales. Los monopolios feudales, afirma, son artificiales, es decir, arbitrarios; los monopolios burgueses son naturales, es decir, racionales.

El monopolio es algo conveniente, razona el señor Proudhon, puesto que es una categoría económica, una emanación «de la razón impersonal de la humanidad». La competencia es igualmente buena, ya que también ella es una categoría económica. Pero lo que no es bueno es la realidad del monopolio y la realidad de la competencia. Y lo que es peor todavía, es que la competencia y el monopolio se devoran mutuamente. ¿Qué hacer? Buscar la síntesis de estos dos pensamientos eternos, arrancarla del seno de Dios donde está depositada desde tiempos inmemoriales.

En la vida práctica encontramos no solo la competencia, el monopolio y el antagonismo entre ambos, sino también su síntesis, que no es una fórmula sino un movimiento. El monopolio produce la competencia, la competencia produce el monopolio. Los monopolistas se hacen la competencia, los competidores se convierten en monopolistas. Si los monopolistas restringen la competencia entre ellos mediante asociaciones parciales, la competencia crece entre los obreros; y cuanto más crece la masa de proletarios respecto a los monopolistas de una nación, más frenética se vuelve la competencia entre los monopolistas de las diferentes naciones. La síntesis radica en que el monopolio no puede mantenerse más que pasando continuamente por la lucha de la competencia.

Para engendrar dialécticamente los *impuestos* que vienen después del *monopolio*, el señor Proudhon nos habla del *genio social* que, después de haber recorrido *intrépidamente su camino en zigzag*,

> va a su objeto con paso seguro, *sin arrepentirse* ni detenerse. *Al llegar al ángulo del monopolio,* dirige hacia atrás una mirada *melancólica* y, reflexionando hondamente, establece contribuciones sobre todos los artículos de la producción, y crea toda una organización administrativa a fin de que todos los *empleos sean conferidos a proletarios* y *pagados por los hombres del monopolio.* (T. 1, páginas 267-268.)

¿Qué podemos decir de este genio que, en ayunas, se pasea en zigzag? ¿Y de ese paseo que no tendría más objetivo que el de acabar con los burgueses por medio de los impuestos, cuando precisamente los impuestos le dan a los burgueses los medios para seguir siendo la clase dominante?

Solo para dejar entrever la forma en que el señor Proudhon aborda los detalles económicos, bastará con decir que, según él, el *impuesto sobre el consumo* se estableció con vistas a la igualdad y para ayudar al proletariado.

El impuesto sobre el consumo no alcanzó su verdadero desarrollo hasta después del advenimiento de la burguesía. Entre las manos del capital industrial, es decir, de la riqueza sobria y ahorrativa que se conserva, se reproduce y crece mediante la explotación directa del trabajo, el impuesto sobre el consumo era un medio de explotar la riqueza frívola, alegre y pródiga de los grandes señores que lo único que hacían era consumir. Jacques Steuart ha expuesto muy bien esta finalidad primitiva del impuesto sobre el consumo en sus *Investigaciones*

acerca de los principios de la economía política, que publicó diez años antes de Adam Smith.

> En la monarquía pura —afirma—, los príncipes parecen, por decirlo así, celosos del crecimiento de la riqueza y, en consecuencia, decretan impuestos para gravar a los que se enriquecen (impuestos sobre la producción). En un gobierno constitucional, los impuestos recaen principalmente sobre los que se empobrecen (impuesto sobre el consumo). Así, los monarcas fijan un impuesto sobre la industria... por ejemplo, la capitación y el gravamen son proporcionales a la supuesta opulencia de los afectados. Cada cual debe pagar un impuesto en razón del supuesto beneficio que obtiene. En los gobiernos constitucionales, por regla general los impuestos se fijan sobre el consumo. (Cada cual paga en razón de lo que gasta.) (J. Steuart, *Investigaciones*...)

En cuanto a la *sucesión lógica* de los impuestos, de la balanza del comercio, del crédito —según el buen entender del señor Proudhon—, señalaremos solamente que la burguesía inglesa, que alcanzó su constitución política bajo Guillermo de Orange, creó de repente un nuevo sistema impositivo, el crédito público y el sistema de aranceles protectores, en cuanto estuvo en situación de desarrollar libremente sus condiciones de existencia.

Estos apuntes bastarán para que el lector se haga una idea de las elucubraciones del señor Proudhon sobre la policía o el impuesto, la balanza del comercio, el crédito, el comunismo y la pobla-

ción. Desafiamos a la crítica más indulgente a que aborde estos capítulos con seriedad [24].

4. La propiedad o la renta

En cada época histórica la propiedad se ha desarrollado de forma distinta y con una serie de relaciones sociales completamente diferentes. De modo que definir la propiedad burguesa no consiste más que en hacer una exposición de todas las relaciones sociales de la producción burguesa.

Querer dar una definición de la propiedad como si fuese una relación independiente, una categoría

---

[24] Aquí Marx acaba de «despachar» todo el segundo volumen del *Sistema* salvo el capítulo sobre la propiedad. De modo que se le podría reprochar a su crítica una falta de honestidad, y Proudhon no disimuló su indignación en las anotaciones al margen que ya hemos evocado. Cuando Marx encuentra en Proudhon unos pasajes que coinciden con su pensamiento (por ejemplo, la crítica que Proudhon hace del socialismo de Estado de Louis Blanc, que podría ser un punto de convergencia en la medida en que el antiestatismo es el aspecto más proudhoniano del pensamiento de Marx), este los pasa por alto, aplastando a su adversario sin matices. Esta «injusticia» martiriza profundamente a Proudhon que, falto de argumentos «racionales» o teóricos, tendrá una reacción totalmente afectiva y pasional contra «el libelo del doctor Marx»: después de acusarlo de ser la «tenia del socialismo», se desboca y lanza una diatriba antisemita más bien vergonzosa: «Hay que devolver a esta raza [los judíos] a Asia o exterminarla», o también: «Marx, Heine», etc., son «seres malvados, biliosos, envidiosos, amargados... que nos odian» (*Carnets*, 27 de septiembre de 1847, citado por M. Rubel, nota, Pl. I, p. 1565).

aparte, una idea abstracta y eterna, solo puede ser una ilusión metafísica o de jurisprudencia.

El señor Proudhon, aunque parece estar hablando de la propiedad en general, solo aborda la *propiedad del suelo*, la *renta de la tierra.*

> El origen de la renta, como el de la propiedad, es, por decirlo así, extraeconómico; reside en consideraciones de psicología y de moral que solo de muy lejos se relacionan con la producción de la riqueza. (T. 2, p. 184.)

Así reconoce el señor Proudhon que es incapaz de comprender el origen económico de la renta y de la propiedad. Acepta que esta incapacidad lo obliga a recurrir a consideraciones psicológicas y morales que, en efecto, apenas si nos remiten a la producción de la riqueza, pero que nos acercan mucho a lo exiguo de su visión histórica[25]. El señor Proudhon afirma que el origen de la propiedad tiene algo de *místico*, de *misterioso.* Pero ver algo misterioso en el origen de la propiedad, es decir, transformar en un misterio la relación de la producción misma con la distribución de los instrumentos de producción, ¿no

---

[25] Para Marx, la propiedad es una noción jurídica que consagra un hecho económico específico en un momento determinado de la historia. En función de las relaciones de producción, este hecho es necesario: «La propiedad privada es un modo de comercio necesario en un determinado estadio del desarrollo de las fuerzas productivas, un modo del que no podemos ni liberarnos, ni pasarlo por alto en la producción de la vida material de todos los días, hasta tanto no se hayan creado unas fuerzas productivas para las que la propiedad privada se convierta en una traba.» (*La ideología alemana*, Pl. III, p. 1250.)

equivale, empleando el lenguaje del señor Proudhon, a renunciar a cualquier pretensión de dominar la ciencia económica? El señor Proudhon se

> *limita* a recordar que en la séptima época de la evolución económica —el *crédito*—, la ficción había hecho desvanecer la realidad, que la actividad humana corría peligro de perderse en el vacío y se había hecho necesario *unir más íntimamente el hombre a la naturaleza*: pues bien, la renta fue el precio de este contrato. (T. 2, p. 182.)

El hombre de los cuarenta escudos había presentido al futuro Proudhon:

> Señor creador, como usted quiera; cada uno es dueño de sus acciones en este mundo; pero nunca me convencerá de que sea de vidrio este en que vivimos. (Voltaire, *El hombre de los cuarenta escudos*, biblioteca El Sol, Madrid, 1991, pp. 45-46.)

En su mundo, donde el crédito era un medio para *perderse en el vacío*, es muy posible que la propiedad se hiciera necesaria para *enraizar al hombre a la naturaleza*. En el mundo de la producción real, donde la propiedad del suelo precede siempre al crédito, el *horror vacui* (horror al vacío) del señor Proudhon no podía existir.

Una vez admitida la existencia de la renta, sea cual fuere su origen por cierto, esta se debate contradictoriamente entre el arrendatario y el terrateniente. ¿Cuál es el último término de este debate? En otras palabras, ¿cuál es la cuota media de la renta? Esto dice el señor Proudhon:

La teoría de Ricardo responde a esta pregunta. En los primeros momentos de la sociedad, cuando el hombre, nuevo todavía en el mundo, solo tenía ante sus ojos la inmensidad de los bosques; cuando la tierra era vasta y la industria empezaba a nacer, la renta debió ser nula. El suelo, no modificado todavía por el trabajo, era un objeto de utilidad, no un valor en cambio; era común, no social. Poco a poco, la multiplicación de las familias y el progreso de la agricultura hicieron conocer el precio de la tierra. El trabajo vino a dar al suelo su valor, y de ahí nació la renta. El campo que, con igual cantidad de servicios, producía más frutos, era más estimado; y por esta razón la tendencia de los propietarios fue siempre a atribuirse la totalidad de los productos del suelo, menos el salario del agricultor, es decir, menos los gastos de producción. Vemos, pues, que la propiedad sigue al trabajo para arrebatarle todo lo que, en el producto, excede a los gastos de producción. Como el propietario llena un deber místico y representa la comunidad frente al colono, este, en los designios de la Providencia, no es más que un trabajador responsable que debe dar cuenta a la sociedad de todo lo que percibe además de su salario legítimo... Por su esencia y su destino, la renta es un instrumento de justicia distributiva, uno de los mil medios que el genio económico pone en práctica para llegar a la igualdad: es un inmenso catastro que los propietarios y los colonos ejecutan contradictoriamente, sin solución positiva, obedeciendo a un interés superior, y cuyo resultado definitivo debe ser igualar la posesión de la tierra entre los explotadores del suelo y los industriales... Era necesaria esta magia de la propiedad para arrancar al colono

> los productos que creía suyos, porque se cree su exclusivo autor. La renta, o mejor dicho, la propiedad, rompió el egoísmo agrícola, y ha creado una solidaridad que ningún poder, ningún reparto de la tierra habría hecho nacer... Ahora, una vez obtenido el efecto moral de la propiedad, falta hacer la distribución de la renta. (T. 2, pp. 185-186.)

Todo este galimatías se reduce, en primer lugar, a esto: Ricardo dice que el sobrante del precio de los productos agrícolas sobre sus gastos de producción, incluidos el beneficio y el interés normal del capital, da la medida de la renta[26]. El señor Proud-

---

[26] O como también dirá Marx en una carta a Engels, 7 de enero de 1851: «Según la teoría de Ricardo, la renta no es sino la diferencia entre el coste de producción y el precio del producto agrícola, o como también lo explica el mismo Ricardo, la diferencia entre el precio al que la peor tierra debe vender para cubrir gastos (incluidos el beneficio y los intereses del arrendatario) y el precio al que el mejor suelo puede vender.» (Pl. II, p. 1502.) Para comprender las líneas siguientes, recordemos sucintamente la teoría de Ricardo sobre la renta. Para Ricardo (*Ensayos sobre los beneficios*, 1815), cuyo punto de partida es malthusiano, los rendimientos agrícolas disminuyen a raíz del agostamiento de las tierras; esta disminución de la productividad supone un aumento del precio de los bienes-salarios, que para Ricardo dependen esencialmente del precio del trigo, y por lo tanto una disminución del porcentaje del beneficio promedio, dado que el porcentaje de beneficios tiende a igualarse entre los ramos. Ricardo extrae dos consecuencias: hay que favorecer la importación de trigo en vez de oponerse, como lo hace la *Corn Law* de 1815; y hay que sacrificar los intereses particulares del propietario de tierras en aras del interés general de la nación: «El interés de los propietarios de tierras siempre se opone a los intereses de todas las demás clases de la sociedad, ya que su situación nunca es tan próspera como en tiempos de escasez y

hon va más lejos. Hace intervenir al propietario como un *deus ex machina*, que le arranca al *colono* todo el sobrante de su producción después de deducir los gastos de producción. Utiliza la intervención del propietario para explicar la propiedad, y la intervención del rentista para explicar la renta. Responde al problema planteando el mismo problema con el añadido de una sílaba.

Observemos también que al determinar la renta a partir de la diferencia de fecundidad de las tierras, el señor Proudhon le asigna un nuevo origen, ya que la tierra, antes de ser valorada de acuerdo con los diferentes grados de fertilidad, «no era», según él, «un valor de cambio, sino que era común». ¿Qué ha pasado entonces con la ficción de la renta que tuvo su origen *en la necesidad* de devolver *a la tierra* al hombre que *iba a perderse en la infinidad del vacío*?

Liberemos ahora a la doctrina de Ricardo de las frases providenciales, alegóricas y místicas con las que el señor Proudhon la ha envuelto primorosamente.

La renta, en el sentido de Ricardo, es la propiedad del suelo en el estado burgués: es decir, la propiedad feudal tras pasar por las condiciones de la producción burguesa.

Hemos visto que, de acuerdo con la doctrina de Ricardo, el precio de todos los objetos se determina, en última instancia, por los gastos de producción,

carestía de la comida.» Correspondencia, *Complete Works*, ed. Straffa, vol. 4, p. 21.) La continuación de la citada carta de Marx es una refutación de esta teoría.

incluido el beneficio industrial; en otras palabras, por el tiempo de trabajo empleado. En la industria manufacturera, el precio del producto obtenido con el mínimo trabajo regula el precio de todas las demás mercancías del mismo tipo, dando por sentado que se pueden multiplicar hasta el infinito los instrumentos de producción menos costosos y más productivos, y que la libre competencia supone necesariamente un precio de mercado, es decir, un precio común para todos los productos del mismo tipo.

En la industria agrícola, por el contrario, es el precio del producto obtenido con la mayor cantidad de trabajo el que determina el precio de todos los demás productos de la misma especie. En primer lugar, no se puede multiplicar a voluntad, como en la industria manufacturera, los instrumentos de producción del mismo grado de productividad, es decir, no todos los campos tienen el mismo grado de fertilidad. En segundo lugar, a medida que la población crece, se deben explotar tierras de calidad inferior, o se hacen, en la misma tierra, nuevas inversiones de capital, proporcionalmente menos productivas que las primeras. En ambos casos, se utiliza una mayor cantidad de trabajo para obtener un producto proporcionalmente menor. Dado que las necesidades de la población han hecho preciso este trabajo añadido, el producto del terreno de una explotación más costosa también encuentra su salida obligatoria, exactamente igual que el de una explotación más barata. Al nivelar la competencia el precio del mercado, el producto de la mejor tierra se pagará tan caro como el de la tierra inferior. Lo que constituye la renta es el sobran-

te del precio de los productos de la mejor tierra una vez deducidos los gastos de producción. Si dispusiéramos siempre de tierras con el mismo grado de fertilidad, si se pudiera recurrir siempre, como en la industria manufacturera, a unas máquinas más baratas y más productivas, o si las posteriores inversiones de capital produjesen tanto como las primeras, entonces el precio de los productos agrícolas vendría determinado por el precio de costo de los artículos producidos por los mejores instrumentos de producción, como ya hemos visto en el caso de los precios de los productos manufacturados. Pero, desde ese momento, la renta también habría desaparecido.

Para que la doctrina de Ricardo sea, en general, correcta, es preciso que los capitales puedan ser libremente invertidos en las diferentes ramas de la industria; que una competencia muy desarrollada entre los capitalistas haya llevado los beneficios a un mismo nivel; que el arrendatario no sea más que un capitalista industrial que pide, tras invertir su capital en una tierra de baja calidad, un beneficio igual al que obtendría con su capital invertido, por ejemplo, en la industria algodonera; que la explotación agrícola esté sometida al régimen de la gran industria; por último, que el terrateniente solo aspire a la renta monetaria.

En Irlanda, la renta no existe todavía aunque el arrendamiento de granjas ha alcanzado un gran desarrollo. Dado que la renta es el sobrante no solo sobre el salario, sino también sobre el beneficio industrial, no puede existir donde el rédito del propietario no es más que una percepción sobre el salario.

De este modo, la renta, lejos de convertir al trabajador de la tierra, al arrendatario, en un *simple trabajador*, y «arrancar al colono el sobrante de los productos que este considera suyo», pone ante el terrateniente al capitalista industrial, en vez del esclavo, del siervo de la gleba, del tributario, del asalariado.

A la propiedad de tierras, una vez constituida en renta, no le corresponde más que el sobrante sobre los gastos de producción, determinados no solo por el salario, sino también por el beneficio industrial. De forma que es al terrateniente a quien la renta le arrebataba una parte de sus ingresos.

De ahí que tuvo que transcurrir mucho tiempo antes de que el arrendatario feudal fuese reemplazado por el capitalista industrial. En Alemania, por ejemplo, esta transformación no empezó hasta el último tercio del siglo XVIII. Solo en Inglaterra se desarrolló plenamente esta relación entre el capitalista industrial y el terrateniente.

Mientras solo existía el *colono* del señor Proudhon, no existía la renta. En cuanto aparece la renta, el colono no es ya el arrendatario, sino el obrero, el colono del arrendatario. El menoscabo del trabajador, reducido al papel de simple obrero, jornalero, asalariado, trabajando para el capitalista industrial; la intervención del capitalista industrial, que explota la tierra como cualquier otra industria; la transformación del terrateniente de pequeño soberano en vulgar usurero: he aquí las diferentes relaciones expresadas por la renta.

La renta, en el sentido de Ricardo, es la agricultura patriarcal convertida en industria comercial, el

capital industrial aplicado a la tierra, la burguesía de las ciudades trasplantada al campo. La renta, en lugar de *unir más íntimamente el hombre a la naturaleza*, lo único que ha hecho es ligar la explotación de la tierra a la competencia. Una vez constituida en renta, la propiedad misma del suelo es el *resultado de la competencia*, puesto que desde ese momento depende del valor venal de los productos agrícolas. Como renta, la propiedad del suelo se moviliza y se convierte en un objeto de comercio. La renta solo es posible desde el momento en que el desarrollo de la industria de las ciudades y la organización social que se deriva fuerzan al terrateniente a buscar solo el beneficio venal, el rendimiento monetario de sus productos agrícolas, a no ver en sus tierras, finalmente, más que una máquina de acuñar monedas. La renta ha alejado tanto al terrateniente del suelo, de la naturaleza, que ni siquiera necesita conocer sus tierras, tal como sucede en Inglaterra. En cuanto al arrendatario, al capitalista industrial y al obrero agrícola, no están más apegados a la tierra que explotan que el patrón y el obrero de las fábricas al algodón o a la lana que elaboran; solo están apegados al precio de su explotación, al producto monetario. De ahí las jeremiadas de los partidos reaccionarios, que desean fervientemente el regreso al feudalismo, a la buena vida patriarcal, a las costumbres sencillas y a las grandes virtudes de nuestros antepasados. La subordinación del suelo a las leyes que rigen todas las demás industrias es y será siempre objeto de condolencias interesadas. De este modo, se puede decir que la renta ha sido la fuerza motriz

que precipitó el paisaje idílico al movimiento de la historia.

Ricardo, después de señalar que la producción burguesa es necesaria para determinar la renta, la aplica, sin embargo, a la propiedad del suelo en todas las épocas y países. Este es un ejemplo de las equivocaciones de todos los economistas, que presentan las relaciones de la producción burguesa como categorías eternas.

Del objetivo providencial de la renta que es, para el señor Proudhon, la transformación del *colono* en *trabajador responsable*, pasa a la retribución igualitaria de la renta.

La renta, tal como acabamos de ver, está constituida por el *precio igual* de los productos de tierras de *desigual fertilidad*, de forma que un hectolitro de trigo que ha costado diez francos se vende por veinte francos si los gastos de producción se elevan, en una tierra de inferior calidad, a veinte francos.

En tanto la necesidad obligue a comprar todos los productos agrícolas que se pongan en el mercado, el precio del mercado estará determinado por los gastos de producción más altos. Por lo tanto, esta igualación de los precios, resultado de la competencia y no de la diferente fertilidad de las tierras, es la que le supone al propietario de la mejor tierra una renta de diez francos por cada hectolitro que venda su arrendatario.

Supongamos por un momento que el precio del trigo esté determinado por el tiempo de trabajo necesario para producirlo, e inmediatamente el hectolitro de trigo obtenido en la mejor tierra se venderá

a diez francos, mientras que el hectolitro de trigo obtenido en la tierra de calidad inferior se pagará a veinte francos. Una vez admitido esto, el precio medio del mercado será de quince francos, mientras que, según la ley de la competencia, es de veinte francos. Si el precio medio fuese de quince francos, no daría lugar a ninguna distribución, ni igualitaria ni de ninguna otra clase, ya que no existiría renta. La renta solo existe porque el hectolitro de trigo, que le cuesta diez francos al productor se vende a veinte francos. El señor Proudhon supone la igualdad del precio del mercado con gastos de producción desiguales, para luego llegar a la repartición igualitaria del producto de la desigualdad.

Podemos concebir que algunos economistas como Mill, Cherbuliez, Hilditch y otros hayan pedido que la renta le sea atribuida al Estado en concepto de pago de impuestos[27]. Esta es una franca muestra del odio que el capitalista industrial siente por el terrateniente, que le parece una inutilidad, una

---

[27] Es la primera de las medidas transitorias propuestas por Marx y Engels en la segunda parte del *Manifiesto*. En un texto relativo a una cuestión planteada por la Asociación internacional de los trabajadores (la Primera Internacional): «En la sociedad futura, el suelo arable, los bosques, las minas, las cuencas hulleras, los canales, las carreteras, los ferrocarriles, ¿deben de ser propiedad individual o propiedad colectiva?». Marx precisa: «La propiedad de la tierra es la fuente originaria de toda riqueza, y se ha convertido en el gran problema, de cuya solución depende el porvenir de la clase obrera. [...] La nacionalización de la tierra traerá consigo una total transformación en cuanto a las relaciones entre trabajo y capital y acabará, en fin de cuentas, con toda la producción capitalista, tanto en la industria

superfetación en el conjunto de la producción burguesa.

Pero hacer pagar el hectolitro de trigo a veinte francos para luego hacer una distribución general de los diez francos que se le han cobrado de más a los consumidores, es más que suficiente para que el *genio social* prosiga *melancólicamente su camino en zigzag* y termine golpeándose la cabeza contra cualquier *ángulo.*

En la pluma del señor Proudhon, la renta se convierte en

> un inmenso catastro que los propietarios y los colonos ejecutan contradictoriamente... obedeciendo a un interés superior, y cuyo resultado definitivo debe ser igualar la posesión de la tierra entre los explotadores del suelo y los industriales. (T. 2, pp. 185-186.)

Para que un catastro cualquiera, formado por la renta, tenga un valor práctico, es preciso que las condiciones de la sociedad actual permanezcan invariables.

---

como en la agricultura. Y solamente entonces desaparecerán las diferencias de clase y los privilegios, al desaparecer la base económica sobre la que descansan, convirtiéndose la sociedad en una asociación de "productores"». (*Sobre la nacionalización de la tierra*, en *Escritos económicos varios*, traducción de Wenceslao Roces, Grijalbo, México, D. F., 1962, pp. 229-231.) Marx se oponía así a los proudhonianos contrarios a la desaparición de las pequeñas granjas y de la competencia. Proudhon, en su primera memoria, había arremetido principalmente contra el latifundio, fuente de enriquecimiento de los ociosos, admitiendo por el contrario las pequeñas granjas fruto del trabajo.

Ahora bien, hemos demostrado que el arriendo que el granjero le paga al propietario no expresa con exactitud la renta salvo en los países muy desarrollados industrial y comercialmente. Además, ese arriendo suele incluir a menudo el interés pagado al propietario por el capital invertido en la tierra. La ubicación de las tierras, la cercanía de las ciudades y otras muchas circunstancias influyen en el arriendo y modifican la renta. Estas razones perentorias bastarían para demostrar la inexactitud de un catastro basado en la renta.

Por otra parte, la renta no puede ser un índice constante del grado de fertilidad de una tierra, ya que las modernas aplicaciones de la química ayudan a cambiar constantemente la naturaleza del suelo, al tiempo que, precisamente en nuestros días, los conocimientos geológicos empiezan a trastocar todas las viejas estimaciones sobre la fertilidad relativa: apenas en los últimos veinte años se han empezado a desbrozar vastos terrenos en los condados orientales de Inglaterra, terrenos que no se cultivaban porque no se había estudiado bien las relaciones entre el humus y la composición de la capa inferior[28].

---

[28] La idea de que la fertilidad no es algo natural reaparecerá en *El capital*, libro III, cap. XXI. Para defenderla, Marx se sumergió en estudios de geología y de química, leyendo especialmente las obras de J. von Liebig: *Introducción a las leyes naturales de la agricultura* y *La Química y sus aplicaciones en la agricultura*. Marx siempre se preocupó de refutar las tesis de Malthus según las cuales «el suelo se agosta en la misma medida que la población reclama más». Para oponerse a estas tesis

De manera que la historia, lejos de brindar con la renta un catastro completamente formado, no deja de cambiar y derribar totalmente los catastros ya formados.

Por último, la fertilidad no es una cualidad tan natural como puede pensarse: está ligada muy estrechamente a las relaciones sociales actuales. Una tierra puede ser muy fértil si está dedicada al cultivo de trigo y, sin embargo, los precios del mercado podrían convencer al cultivador de que la transforme en una pradera artificial y así volverla estéril.

El señor Proudhon no ha improvisado su catastro, que ni siquiera es comparable con el catastro normal, más que para darle cuerpo al *objetivo providencialmente igualitario de la renta.*

---

que convierten al proletariado en el agente de su propia miseria, Marx siempre encuentra las palabras más duras. Su interés por las investigaciones científicas en materia agrícola debía demostrar, al contrario, la posibilidad de una sobreabundancia necesaria para la sociedad comunista: «No hay duda de que con el progreso de la civilización cada vez se cultivan tierras peores. Pero tampoco cabe dudar de que, como consecuencia del progreso de la ciencia y de la industria, estas tierras son relativamente buenas comparadas con las antiguas tierras fértiles». (Carta a Engels, 7 de enero de 1851, Pl. II, pp. 1502-1503.) Por supuesto que la historia le ha dado la razón a Marx incluso en nuestra época: así, en Estados Unidos, por ejemplo, el crecimiento de la productividad agrícola fue del 2,8 % entre 1950 y 1982, mientras que solo fue del 2,5 % entre 1870 y 1910, en un territorio en plena expansión. Este crecimiento de la producción permitió absorber el enorme crecimiento demográfico que, desde un punto de vista malthusiano, debería haber provocado una hambruna generalizada.

> La renta —prosigue el señor Proudhon— es el interés que se paga por un capital indestructible, que es la tierra, y como este capital no es susceptible de ningún aumento en cuanto a la materia, sino de un mejoramiento indefinido en cuanto al uso, sucede que, mientras el interés o beneficio del préstamo (*mutuum*) tiende a disminuir continuamente por la abundancia de los capitales, la renta tiende siempre a aumentar por el perfeccionamiento de la industria, que produce el mejoramiento en el uso de las tierras... Tal es la renta en su esencia. (T. 2, p. 182.)

Esta vez, el señor Proudhon ve en la renta todos los síntomas del interés, con la única salvedad de que proviene de un capital de naturaleza específica. Este capital es la tierra, un capital eterno, «que no es susceptible de ningún aumento en cuanto a la materia, sino solo de una mejora indefinida en cuanto al uso».

En el avance progresivo de la civilización, el interés tiene una tendencia continua a la baja, mientras que la renta tiende continuamente al alza. El interés baja debido a la abundancia de capitales; la renta sube con el perfeccionamiento de la industria, perfeccionamiento que supone una utilización cada vez mejor concebida de la tierra.

Esencialmente, esta es la opinión del señor Proudhon.

Examinemos primero hasta qué punto es correcto decir que la renta es el interés de un capital.

Para el propio terrateniente, la renta representa el interés del capital que le ha costado la tierra, o que

obtendría si la vendiera. Pero al comprar o vender la tierra, solo compra o vende la renta. El precio que ha pagado para hacerse acreedor a la renta se calcula de acuerdo con el tipo de interés en general y no tiene nada que ver con la naturaleza misma de la renta. El interés de los capitales invertidos en tierras es, en general, inferior al interés de los capitales colocados en las manufacturas o en el comercio. De esta forma, para quien no establece una distinción entre el interés que la tierra representa para el propietario y la renta misma, el interés de la tierra capital disminuye aún más que el interés de los otros capitales. Pero no se trata del precio de compra o de venta de la renta, del valor venal de la renta, de la renta capitalizada, se trata de la renta misma.

El arriendo también puede implicar, además de la renta propiamente dicha, el interés del capital incorporado a la tierra. Entonces, el propietario recibe esta parte del arriendo no como propietario, sino como capitalista; sin embargo, no es de esta renta propiamente dicha de la que debemos hablar.

La tierra, mientras no es explotada como un medio de producción, no es un capital. Las tierras capitales pueden ser aumentadas igual que todos los demás instrumentos de producción. No se añade nada a la materia, para utilizar el lenguaje del señor Proudhon, pero se multiplican las tierras que sirven como instrumentos de producción. Solo con invertir una segunda tanda de capitales en unas tierras, ya transformadas en medios de producción, se aumenta la tierra capital sin añadir nada a la tierra materia, es decir, a la extensión de la tierra. La tierra materia

del señor Proudhon es la tierra delimitada. En cuanto a la eternidad que le atribuye a la tierra, aceptamos de buena gana que tenga esa virtud como materia. Pero la tierra capital no es más eterna que cualquier otro capital.

El oro y la plata, que dan intereses, son tan duraderos y tan eternos como la tierra. Si el precio del oro y de la plata baja mientras que el de la tierra sube, sin duda que esto no responde a su naturaleza más o menos eterna.

La tierra capital es un capital fijo, pero el capital fijo se desgasta tanto como los capitales circulantes. Las mejoras aportadas a la tierra necesitan renovarse y mantenerse; solo duran un tiempo dado, y en esto se asemejan a todas las demás mejoras que se hacen para transformar la materia en un medio de producción. Si la tierra capital fuese eterna, algunas presentarían un aspecto muy distinto al que tienen hoy en día y veríamos la campiña de Roma, de Sicilia o de Palestina con todo el esplendor de su antigua prosperidad.

Incluso se dan casos en que la tierra capital podría desaparecer, aunque las mejoras permanecerían incorporadas a la tierra. En primer lugar, esto ocurre cada vez que la renta propiamente dicha desaparece debido a la competencia de nuevas tierras más fértiles; en segundo lugar, las mejoras que podían tener cierta importancia en una determinada época dejan de tenerla en cuanto se universalizan gracias al desarrollo de la agronomía.

El representante de la tierra capital no es el terrateniente, sino el arrendatario. El rédito que la

tierra da como capital es el interés y el beneficio industrial, no la renta. Hay tierras que producen ese interés y ese beneficio pero que no dan ninguna renta.

En resumen, la tierra, en tanto produce un interés, es tierra capital, y como tierra capital no da una renta, no constituye una propiedad del suelo. La renta se deriva de las relaciones sociales en las que se lleva a cabo la explotación. No puede ser el resultado de la naturaleza más o menos dura, más o menos duradera de la tierra. La renta proviene de la sociedad, no del suelo.

Según el señor Proudhon, «el mejoramiento en el uso de las tierras» como consecuencia del «perfeccionamiento de la industria» es la causa del alza continuada de la renta. Estas mejoras, por el contrario, la hacen descender periódicamente.

¿En qué consiste, en general, cualquier mejora, bien sea en la agricultura bien en la manufactura? En producir más con el mismo trabajo; en producir lo mismo, o incluso más, con menos trabajo. Gracias a estas mejoras, el arrendatario se ve dispensado de emplear una mayor cantidad de trabajo para obtener un producto proporcionalmente menor. Entonces no necesita recurrir a tierras de inferior calidad, y los capitales sucesivamente invertidos en el mismo terreno siguen siendo igualmente productivos. Así pues, estas mejoras, lejos de aumentar continuamente la renta, como afirma el señor Proudhon, son, al contrario, otros tantos obstáculos temporales que se oponen a su alza.

Los propietarios ingleses del siglo XVII comprendieron tan bien esta verdad que se opusieron a los progresos de la agricultura por miedo a ver disminuir sus réditos (ver Petty, economista inglés durante el reinado de Carlos II)[29].

5. Las huelgas y las coaliciones obreras

> Todo movimiento de alza en los salarios no puede tener otro efecto que el de un alza análoga en el trigo, el vino, etc., es decir, el efecto de una carestía. Porque ¿qué es el salario? Es el valor líquido del trigo, etc.; es el precio integrante de todas las cosas. Vamos más allá: el salario es la proporción de los elementos que componen la riqueza y son consumidos todos los días reproductivamente por las masas de los trabajadores. Ahora bien, doblar los salarios..., es atribuir a cada uno de los productores una parte mayor que su producto, lo cual es contradictorio; y si el alza no afecta sino un pequeño número de industrias, es provocar una perturbación general en los intercambios, en una palabra, una *carestía*... Lo declaro así, es imposible que las huelgas por coalición, cuando van seguidas de un aumento en los salarios, no conduzcan a un *encarecimiento general*: esto es tan cierto como que dos y dos son cuatro. (T. 1, p. 143.)

Negamos todos estos asertos, excepto el de que dos y dos son cuatro[30]. En primer lugar, no hay

[29] Petty (1623-1687), «padre de la economía política inglesa», según Marx.

encarecimiento general. Si el precio de todas las cosas se duplica al mismo tiempo que el salario, no hay cambio en los precios, hay cambio en los términos. En segundo lugar, un alza general de salarios nunca puede producir un encarecimiento más o menos general de las mercancías. Efectivamente, si todas las industrias empleasen el mismo número de obreros en relación con el capital fijo o con los instrumentos que utilizan, un alza general de salarios produciría un descenso general de los beneficios, y el precio normal de las mercancías no sufriría ninguna alteración.

Pero como la relación entre el trabajo manual y el capital fijo no es la misma en las diferentes industrias, todas las industrias que relativamente emplean una mayor masa de capital fijo y menos obreros, tarde o temprano se verán obligadas a bajar el precio de sus mercancías. En caso contrario, si los precios de sus mercancías no bajan, sus beneficios se elevarán por encima de la tasa común de beneficios. Las máquinas no están a sueldo. De forma que el alza general de salarios afectará menos a las industrias que, en comparación con las otras, emplean más máquinas que obreros. Pero como la competencia tiende siempre a nivelar los beneficios, las elevaciones por encima de la tasa corriente no pueden ser más que pasajeras. En consecuencia, aparte algunas

[30] La idea de que un aumento de los salarios provoca un aumento de los precios —tesis que Marx se dedica a refutar aquí— es en efecto económicamente falsa. Como señala R. Picard (ed. del *Sistema*, t. 1, p. 152), «el alza de precios, lejos de suceder al alza de los salarios, la precede».

oscilaciones, un alza general de salarios supondrá, en lugar de un encarecimiento general, como afirma el señor Proudhon, un descenso parcial, es decir, un descenso en el precio corriente de las mercancías que se fabrican principalmente con máquinas.

El alza y el descenso del beneficio y de los salarios solo reflejan la proporción en que los capitalistas y los trabajadores participan en el producto de una jornada de trabajo, sin influir en la mayoría de los casos en el precio del producto. Pero la idea de que «las huelgas seguidas de aumentos salariales desembocan en un encarecimiento general, incluso en una carestía», solo puede aflorar en el cerebro de un poeta incomprendido.

En Inglaterra las huelgas han dado lugar, sistemáticamente, al invento y aplicación de nuevas máquinas. Puede decirse que las máquinas eran el arma que empleaban los capitalistas para abatir al trabajo calificado que se rebelaba. El *self-acting mule*[31], el invento más importante de la industria moderna, dejó fuera de combate a los hiladores sublevados. Aunque las coaliciones y las huelgas no

---

[31] En 1764 aparecieron las primeras máquinas de tejer (*mule-jenny* de Hargreaves). Pero fue E. Cartwright quien, aplicando la máquina de vapor de Watt a la fabricación de tejidos, convirtió esta labor en algo automático. Esta mecanización del trabajo fue muy mal recibida por los trabajadores. En 1769 estallaron revueltas cerca de Manchester que culminaron con el *ludismo* en 1811-1812, que apeló al Parlamento para que prohibiera las máquinas que, «bajo la supervisión de un solo hombre, realizan el trabajo de treinta obreros trabajando según el método antiguo». (Citado por C. Fohlen, *Histoire générale du travail*.)

tuviesen más efecto que el de provocar la reacción y el esfuerzo del genio mecánico contra ellas, seguirían ejerciendo una influencia inmensa en el desarrollo de la industria.

> He leído —prosigue el señor Proudhon—, en un artículo que publicó el señor Léon Faucher... en septiembre de 1845, que los jornaleros ingleses han perdido hace algún tiempo la costumbre de las *coaliciones*, lo que es realmente un progreso del que no puede menos de felicitarlos; pero que esta mejora en la moralidad de los obreros es sobre todo debida a su instrucción económica. «No depende el salario de los fabricantes, ha dicho un oficial hilandero en el mitin de Bolton. En las épocas de depreciación, los amos no son, por decirlo así, más que el látigo de que se arma la necesidad, y han de dar, quieran o no quieran. El principio regulador es la relación de la oferta con la demanda; y los amos no tienen poder para serlo» [...] Enhorabuena —exclama el señor Proudhon—, he aquí obreros bien educados, obreros modelos, etc. Faltábale esta miseria a Inglaterra: no pasará el estrecho. (T. 1, pp. 250-251.)

Bolton, entre todas las ciudades inglesas, es donde el radicalismo está más desarrollado. Los obreros de Bolton son famosos por ser los más revolucionarios. Durante la gran agitación que se produjo en Inglaterra en favor de la abolición de las leyes cerealistas, los fabricantes ingleses pensaron que la única forma que tenían para enfrentarse a los terratenientes era poner a los obreros en primera línea de combate. Pero como

los intereses de los obreros eran tan opuestos a los de los fabricantes como los de estos respecto a los terratenientes, era natural que los fabricantes se llevasen la peor parte en los mítines obreros. ¿Qué hicieron los fabricantes? Para salvar las apariencias organizaron unos mítines donde, en buena medida, los asistentes eran contramaestres, unos pocos obreros devotos y los *amigos del comercio* propiamente dichos. Luego, cuando los obreros intentaron en Bolton o en Manchester participar en estos mítines para protestar contra estas demostraciones ficticias, se impidió su presencia, diciendo que era un *ticket-meeting*. Se entiende por tal una reunión en la que solo se admite a personas que disponen de una entrada. Sin embargo, en los carteles pegados en las paredes se habían anunciado reuniones públicas. Cada vez que tenía lugar una de estas reuniones, los periódicos de los fabricantes daban cuenta, pomposa y detalladamente, de los discursos pronunciados. No hace falta decir que los contramaestres eran los que pronunciaban los discursos. Los periódicos de Londres los reproducían literalmente. El señor Proudhon tiene la desgracia de confundir a los contramaestres con los obreros corrientes y les ordena que no crucen el estrecho.

Si en 1844 y en 1845 las huelgas resultaron menos espectaculares que en años anteriores, fue debido a que 1844 y 1845 fueron los dos primeros años prósperos que disfrutó la industria inglesa desde 1837. Sin embargo, ninguna de las *trade unions* había sido disuelta.

Escuchemos ahora a los contramaestres de Bolton. Según ellos, los fabricantes no tienen control

sobre los salarios porque no son ellos los que controlan el precio del producto, y no controlan los productos porque no controlan el mercado mundial. Por esta razón daban a entender que no había que hacer coaliciones para arrancar a los patrones un aumento de salarios. El señor Proudhon, por el contrario, les prohíbe formar coaliciones por temor a que una coalición venga seguida de una alza de salarios, lo que supondría una carestía general. No hace falta decir que, en este único punto, hay un cordial entendimiento entre los contramaestres y el señor Proudhon: un alza de salarios supone un alza en el precio de los productos.

Pero ¿es el miedo a una carestía la verdadera causa del rencor del señor Proudhon? No. Si se enfrenta a los contramaestres de Bolton es porque estos determinan el valor *por la oferta y la demanda* y no se preocupan en absoluto del *valor constituido*, del valor que ha pasado al estado de constitución, de la constitución del valor, incluida la *permutabilidad permanente* y todas las demás *proporcionalidades de relaciones* y *relaciones de proporcionalidad*, flanqueadas por la Providencia.

> La huelga de los obreros *es ilegal*. Y no nos lo dice solamente el Código Penal; nos lo dice el sistema económico y la necesidad del orden establecido... Puede tolerarse que cada obrero tenga individualmente la libre disposición de su persona y de sus bienes, no que los obreros empleen por medio de coaliciones la fuerza contra el monopolio: esto no no puede permitirlo la sociedad. (T. 1, pp. 301-302.)

El señor Proudhon pretende hacer pasar un artículo del Código Penal por un resultado necesario y general de las relaciones de la producción burguesa.

En Inglaterra, las coaliciones están autorizadas por un acta del Parlamento, y fue el sistema económico el que obligó al Parlamento a dar esta autorización legal. En 1825, cuando bajo el ministro Huskisson el Parlamento tuvo que modificar la legislación para que estuviese más en consonancia con el estado de cosas derivado de la libre competencia, tuvo necesariamente que abolir todas las leyes que prohibían las coaliciones de los obreros. Cuanto más se desarrollan la industria moderna y la competencia, más elementos hay que provocan y secundan las coaliciones, y tan pronto se convierten en un hecho económico que día a día adquiere más consistencia, no puede pasar mucho tiempo antes de que se conviertan en un hecho legal.

De esta forma, el artículo del Código Penal demuestra, a lo sumo, que la industria moderna y la competencia aún no estaban lo bastante desarrolladas en tiempos de la Asamblea Constituyente y durante el Imperio.

Los economistas y los socialistas están de acuerdo en un único punto: en condenar las *coaliciones*. Solo que justifican de distintas formas sus autos de condena.

Los economistas les dicen a los obreros: no os unáis. Al uniros, trabáis la marcha regular de la industria, impedís que los fabricantes cumplan con sus pedidos, perturbáis el comercio y precipitáis la invasión de las máquinas que, al volver inútil en

buena medida vuestro trabajo, os obligan a aceptar un salario aún menor. Por otra parte, hagáis lo que hagáis, vuestro salario siempre será determinado por la relación entre los brazos solicitados y los brazos disponibles, y sublevarse contra las leyes eternas de la economía política es un esfuerzo tan ridículo como peligroso.

Los socialistas les dicen a los obreros: no os unáis porque, a fin de cuentas, ¿qué vais a ganar? ¿Un alza de salarios? Los economistas os demostrarán de sobra que los pocos céntimos que podéis ganar, en caso de tener éxito, serán seguidos por un descenso permanente. Hábiles calculadores os demostrarán que necesitaréis años para recuperaros, solo a base del aumento de salarios, de los gastos que habréis tenido que hacer para organizar y mantener las coaliciones. Y nosotros, en nuestra condición de socialistas, nosotros os diremos que, apartando esta cuestión del dinero, seguiréis siendo los obreros, y los patronos serán siempre los patronos, antes y después. De modo que nada de coaliciones, nada de política, ya que ¿acaso hacer coaliciones no es hacer política?

Los economistas quieren que los obreros permanezcan en la sociedad tal como está formada y tal como ellos la han consignado y sellado en sus manuales. Los socialistas quieren que los obreros dejen como está la vieja sociedad para poder entrar mejor en la nueva sociedad que les han preparado con tanta previsión.

A pesar de unos y otros, a pesar de los manuales y las utopías, las coaliciones no han dejado ni un

instante de avanzar y de crecer con el desarrollo y el crecimiento de la industria moderna. Hasta tal punto que, hoy en día, el grado alcanzado por las coaliciones en un país señala claramente el grado que ocupa en la jerarquía del mercado mundial. Inglaterra, donde la industria ha alcanzado el mayor grado de desarrollo, tiene las coaliciones más vastas y mejor organizadas.

En Inglaterra no se limitaron a unas coaliciones parciales que no tenían más objetivo que el de hacer una huelga pasajera y que desaparecían con ella. Se han formado coaliciones permanentes, las *trade unions*, que sirven de baluarte a los obreros en sus luchas contra los empresarios. En este momento, todas estas *trade unions* locales encuentran su punto de unión en la *National Association of United Trades*, que ya cuenta con 80.000 miembros y cuyo comité central está en Londres. La organización de sus huelgas, coaliciones y *trade unions* avanza simultáneamente con las luchas políticas de los obreros, que ahora constituyen un gran partido político bajo el nombre de *Cartistas* [32].

Los primeros intentos de los trabajadores para *asociarse* siempre adoptan la forma de una coalición.

[32] Según Engels, el Cartismo es «el primer partido obrero del mundo». Nacido en 1837, señala la aparición de la clase obrera en la escena política. Las reivindicaciones de la «Carta del pueblo», presentada y rechazada tres veces por el Parlamento, eran de naturaleza política (sufragio universal, escrutinio secreto, etc.) y no social. Al no conseguir integrar las luchas sociales, el Cartismo murió en los años cincuenta víctima de sus disensiones. (Cf. art. «Cartismo» en el *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.*).

La gran industria aglutina en un lugar a una masa de personas en la que nadie conoce a nadie. La competencia divide sus intereses. Pero el mantenimiento del salario, ese interés común que tienen contra sus patronos, los une en una misma idea, la resistencia, la *coalición.* De esta forma, la coalición tiene siempre un doble objetivo, el de poner fin a la competencia entre ellos para así poder llevar a cabo una competencia general contra el capitalista. Si bien el primer objetivo de la resistencia solo fue el mantenimiento de los salarios, a medida que los capitalistas se unían a su vez en torno a la idea de la represión, las coaliciones, aisladas al principio, se forman en grupos y, frente al capital siempre unido, se hace más necesaria la defensa de la asociación que la del salario. Esto es tan cierto que los economistas ingleses están perplejos al ver que los obreros sacrifican una buena parte de su salario a favor de las asociaciones que, para los economistas, solo están establecidas en defensa del salario. En esta lucha —una verdadera guerra civil— se reúnen y se desarrollan todos los elementos necesarios para una batalla futura. Una vez llegada a ese punto, la asociación adquiere un carácter político.

Las condiciones económicas primero transformaron a las masas del país en trabajadores. El dominio del capital ha creado para esta masa una situación común, unos intereses comunes. De modo que esta masa ya es una clase respecto al capital, pero todavía no ante sí misma. En la lucha, de la que solo hemos mencionado algunas fases, esta

masa se reúne, se constituye en clase ante sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha entre clases es una lucha política.

En la burguesía debemos distinguir dos fases: una en la que se constituyó como clase bajo el régimen del feudalismo y de la monarquía absoluta; y una segunda en la que, ya constituida en clase, derroca al feudalismo y a la monarquía para hacer de la sociedad una sociedad burguesa. La primera de estas fases fue la más larga y necesitó los mayores esfuerzos. Y también había empezado con unas coaliciones parciales contra los señores feudales.

Se han hecho un gran número de investigaciones para describir las diferentes fases históricas que la burguesía ha recorrido, desde la comuna hasta su constitución como clase. Pero cuando se trata de dar cuenta exacta de las huelgas, de las coaliciones y de las otras formas con las que los proletarios efectúan ante nuestros ojos su organización como clase, algunos son presa de un miedo real y los otros exhiben un desdén *trascendental*.

Una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad basada en el antagonismo de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, necesariamente, la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda emanciparse es necesario que todas las fuerzas productivas en acción y las relaciones sociales existentes no puedan seguir coexistiendo. De todos los instrumentos de producción, la mayor fuerza productiva es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos

revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la antigua sociedad.

¿Significa esto que después de la caída de la antigua sociedad habrá una nueva dominación de clase, dominación reflejada en un nuevo poder político? No.

La condición para la emancipación de la clase trabajadora es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición para que el tercer estado se emancipase del orden burgués fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes [33].

---

[33] Tal es la «misión histórica del proletariado», su vocación revolucionaria y universal, esta alianza de lo particular y de lo universal en una clase ya enunciada en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844): «¿Dónde reside, pues, la posibilidad de la emancipación alemana? [...] En la constitución de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece sino la *injusticia a secas*; que ya no puede invocar ningún título *histórico* sino un título *humano*; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la *pérdida total* del hombre y por tanto solo *recuperándolo totalmente* puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el *proletariado*». (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, traducción José M.ª Ripalda, en *La cuestión judía...*, *op. cit.*, p. 83.) Estas líneas demuestran la idea de que, en Marx, el proletariado es un concepto construido heredado del idealismo alemán (cf. Introducción).

La clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá a las clases y su antagonismo; ya no habrá un poder político propiamente dicho, ya que el poder político es precisamente la concreción oficial del antagonismo en la sociedad civil [34].

Mientras tanto, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha entre clases, lucha que, llevada a su más alta expresión, es una revolución total. Por lo demás, ¿cabe extrañarse de que una sociedad basada en la *oposición* de clases desemboque en una *contradicción* brutal, en un choque cuerpo a cuerpo como último desenlace?

No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. Nunca hay movimiento político que no sea, a un tiempo, social.

Solo en un orden de cosas en el que ya no existan clases ni antagonismo de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*. Hasta ese momento, en vísperas de cada transformación general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre:

---

[34] Como lo señalé igualmente en la introducción, M. Rubel sugiere que, con esta observación, «Marx se afirma tan anarquista como Proudhon». (Pl. I, p. 1569.) Recordemos que Proudhon fue el primero que utilizó el término anarquismo con un sentido político en su *Memoria* de 1840: ausencia de dueño, de soberano. «La política es la ciencia de la libertad: el gobierno del hombre por el hombre, cualquiera que sea el nombre con que se disfrace, es tiranía; el más alto grado de perfección de la sociedad está en la unión del orden y la anarquía.» (*¿Qué es la propiedad?*, *op. cit*., p. 228.).

El combate o la muerte: la lucha sanguinaria o la nada. Así está planteada la cuestión infaliblemente[35]. (George Sand.)

[35] Cita extraída de la novela de G. Sand, *Jean Ziska. Épisode de la guerre des hussites*, 1843.

Cronología



1818. Nacimiento de Karl Marx el 5 de mayo, en Tréveris. Segundo de los ocho hijos de Heinrich Marx, abogado, originario de una familia de rabinos y convertido al protestantismo.

1837- Estudios de derecho y filosofía en Berlín.

1841. Tesis sobre Epicuro y Demócrito.

1842. Dirige la *Rheinische Zeitung* en Colonia.

1843. Exilio en París tras la prohibición de la *Rheinische Zeitung*. Fundación de los *Anales franco-alemanes* con A. Ruge.

1844. *Manuscritos económicos-filosóficos*. Se casa con Jenny von Westphalen con la que tendrá seis hijos.

1845. Expulsado de París por decreto de Guizot, Marx se instala en Bruselas. Inicio de su íntima amistad y colaboración con Engels. *La Sagrada Familia*.

1846. *La ideología alemana*. Marx se compromete a escribir una *Crítica de la economía política*. No le entrega el manuscrito al editor.

1847. En abril aparece *Miseria de la filosofía*. En junio, primer congreso de la Liga de los comunistas. En febrero, segundo congreso. Marx asiste y le encomiendan la misión de redactar un manifiesto que sustituya a la antigua profesión de fe.

1848. En febrero aparece en Londres el *Manifiesto del partido comunista*. Tirada: unos mil ejemplares. El nuevo gobierno invita a Marx a volver a Francia. De allí, Marx se dirige a Colonia donde funda la *Neue Rheinische Zeitung*, pero en 1849 es prohibida. Marx abandona entonces Alemania y se establece definitivamente en Londres.

1849-1862. Los Marx viven en la miseria más espantosa. Engels, que se ha hecho cargo de la empresa de su padre, los ayuda de forma permanente y desinteresada. Marx trabaja noche y día en el estudio sistemático de la economía. En 1859 aparece la *Contribución a la crítica de la economía política*. Colabora con el *New York Tribune*. Escribe infinidad de artículos sobre la actualidad internacional; cuando estos le implican demasiado trabajo, Engels se encarga de redactarlos.

1864. Marx recibe la herencia de su madre. Se consagra a la constitución del primer gran partido proletario: la Asociación internacional de los trabajadores (o Primera Internacional), cuyos estatutos redacta.

1867. Aparece el libro I de *El capital*. (Hubo una primera edición en 1863.) El propio Marx

le lleva el manuscrito al editor de Hamburgo y busca un traductor francés. Tiene puestas grandes esperanzas en su libro, «el misil más temible jamás lanzado a la cabeza de los burgueses». Engels es el encargado de que aparezcan reseñas en la prensa alemana, aunque no siempre lo consigue. Al igual que pasó con el *Manifiesto*, la repercusión inmediata es escasa.

1869-1871. Actividades en el seno de la A.I.T. Marx combate la influencia de Bakunin. Aprende ruso y estudia la política de Gladstone y de Inglaterra en Irlanda. *Llamamiento general de la A.I.T. sobre la guerra civil en Francia* (1871). Marx reflexiona y extrae enseñanzas de los sucesos revolucionarios de la Comuna.

1872. Segunda edición del *Manifiesto*. J. Roy traduce *El capital* y Marx corrige la edición. Durante el congreso de la A.I.T. en La Haya se profundizan las disensiones con Bakunin: «Es cuestión de vida o muerte para la Internacional», afirma Marx. La Internacional no puede seguir enfrentando las distintas tendencias provocadas por la Comuna y para «disolverla» se decide la transferencia del consejo general de la organización a Nueva York. Fin de la actividad política directa de Marx.

1873-1883. De vuelta en Londres, Marx es «hombre muerto». Cada vez más enfermo, limita su actividad editorial, pero sigue con sus lectu-

ras y llena cerca de 3.000 páginas de notas en cuadernos escritos con letra microscópica. Entre estas notas, Marx reúne materiales para los libros II y III de *El capital. Crítica del programa de Gotha* (1875). Marx se opone al socialismo de Lassalle y enuncia la tesis de la dictadura del proletariado como etapa transitoria. Lecturas sobre Rusia.

1883. Muerte de Jenny, su mujer, en 1881; Marx está muy debilitado y cada vez más enfermo. Viajes de reposo a Argel, Montecarlo y Argenteuil, a casa de su yerno, Paul Lafargue. Muere el 14 de marzo de 1883 en Londres y es inhumado en el cementerio de Highgate. Engels pronuncia el panegírico.

Bibliografía



ANSART, P.: *Proudhon*, Le livre de poche, col. Textes y débats.

ATKINSON, W.: *Principles of Political Economy*, 1840.

AXELOS, K.: *Marx pensador de la técnica,* traducción de Enrique Molina, Fontanella, Barcelona, 1969.

BABBAGE: *Tratado de mecánica práctica y economía política*, traducción de José Diez Imbrechts, Litografía de Martínez y Comp., Madrid, 1835.

BALIBAR, E.: *La Philosophie de Marx*, La Découverte, 1992.

BAUDEU, N.: *Explication du Tableau économique de Quesnay.*

BEAUD, M.: *Historia del capitalismo*, traducción Manuel Serrat Crespo, Ariel, Barcelona, 1984.

BENSAÏD, D.: *Marx l'intempestif*, Fayard, 1995.

BOISGUILBERT: *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs où l'on découvre la fausse idée qui règne dans le monde à l'égard de ces trois articles.* En Eugène Daire, *Économistes du XVIIIe siècle*, Paris, 1843.

BRAY, J. F.: *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, Leeds, 1839.

BRUHAT, J.: *Marx/Engels*, traducción Alberto Méndez, Martínez Roca, Barcelona, 1975.

BURNHOF, S. de: *La Monnaie chez Marx*, Éditions sociales, 1967.

CALVEZ, J. Y.: *La Pensée de K. Marx*, Le Seuil, col. Points, 1970.

COOPER, TH.: *Lectures on the Elements of Political Economy*, Londres, 1826.

DENIS, H.: *L'économie de Marx, Histoire d'un échec*, PUF, 1980.

— *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1982.

ENGELS, F.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, DeBarris, Barcelona, 1998.

ENGELS, F.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, traducción de Fina Warshaver y Laura V. de Molina y Vedia, Júcar, Madrid, 1979.

FERGUSON, A.: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, 1783, traducción de Juan Rincón Jurado, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1974.

FOHLEN, C.: *Histoire générale du travail.*

GRAMSCI, A.: *Oeuvres complètes.*

GUÉRIN, D.: En *El anarquismo*, traducción de Dora y Aida Cyenbler, Campo Abierto, Madrid, 1978.

GURVITCH, G.: *Dialéctica y sociología*, traducción de J. R. Capella, Alianza, Madrid, 1969.

GURVITCH, G.: *Proudhon*, traducción de Jordi Marfá, Guadarrama, Madrid, 1974.

HAUBTMANN, P.: En *Marx y Proudhon*, París, 1947.

HEGEL: *Lógica.*

HENRY, M.: *Marx*, 2 vols., Gallimard, 1976.

JORLAND, G.: *Les Paradoxes du capital*, Odile Jacob, 1995.

La revista *La Pensée*, julio-agosto-septiembre de 1995: «Marx aujourd'hui».

LAUDERDALE: *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique*, Paris, 1808.

LEFORT, C.: Relecture du *Manifeste communiste*, en *Essais sur le politique*, Le Seuil, 1986.

LEMONTEY, P. E.: *Oeuvres complètes.*

LENIN, V.: *¿Qué hacer?*, Ediciones de Cultura Popular, México, D. F., 1973.

Les clasiques de l'économie (Smith, Malthus, Ricardo, Say), Presses-Pocket, col. Agora, 1991.

Les Sous-Main de Marx, Hachette, col. Textes du XX^{e} siècle, 1986.

MARX, K.: *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú.

MARX, K.: *Crítica de la economía política*, traducción Jacinto Barriel, Atlante, Barcelona.

MARX, K.: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro,* traducción de Juan David García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.

MARX, K.: *Discurso sobre el librecambio,* Gráfica socialista, Madrid, 1927.

MARX, K.: *El capital*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1980.

MARX, K.: *La cuestión judía y otros escritos*, traducción de José M.ª Ripalda, Wenceslao Roces, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.

MARX, K.: *La Sagrada Familia*, traducción de Carlos Liacho, Akal, Madrid, 1981.

MARX, K.: *Manuscritos*, traducción de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1968.

MARX, K.: *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade.

MARX, K.: *Sobre la nacionalización de la tierra*, en *Escritos económicos varios*, traducción de Wenceslao Roces, Grijalbo, México, D. F., 1962.

MERLEAU-PONTY, M.: *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona.

POLANYI, K.: *La gran transformación*, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1989.

PROUDHON, P. J.: *¿Qué es la propiedad?*, traducción de R. García Ormaechea, Folio, Barcelona, 2002.

PROUDHON, P. J.: *Carnets*.

PROUDHON, P. J.: *De la capacidad política de las clases jornaleras* (1864), traducción de F. Pi i Margall, Librería de Alfonso Durán, Madrid, 1869.

PROUDHON, P. J.: *De la justice dans la Revolution et dans l'Église*.

PROUDHON, P. J.: *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, traducción de Francisco Pi i Margall, Júcar, Madrid, 1975.

QUENSAY: *Le tableau économique* (1758).

RÉMOND, R.: *Introdución a la historia de nuestro tiempo*, traducción de Inés Riviere, Vicens-Vives, Barcelona, 1980.

RENAULT, E.: *Marx et l'idée de critique*, PUF, 1995.

RICARDO, D.: *Complete Works*, ed. Straffa.

RICARDO, D.: *Principios de economía política y de tributación*, traducción de Valentín Andrés Álvarez, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1973.

RUBEL, M.: *Pages choisies pour une éthique socialiste*, M. Rivière, 1948.

SADLER, T.: *The Law of Population...*, Londres, 1830.

SAND, G.: *Jean Ziska. Épissode de la guerre des hussites*, 1843.

SISMONDI: *Études sur l'économie politique*, 1836.

SMITH, A.: *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, traducción de José Alonso Ortiz, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1997.

STEUART, J.: *Investigaciones acerca de los principios de la economía política.*

STORCH, H.: *Cours d'économie politique*, 1823.

URE, A., *Filosofía de las manufacturas*, 1836.

VOLTAIRE: *El hombre de los cuarenta escudos*, biblioteca El Sol, Madrid, 1991.

VOLTAIRE: *Histoire du parlement de Paris*, 1767.

Agradecimientos



Quisiera darle las gracias a Serge Boucheron, por su ayuda indispensable y por sus sabios consejos, así como a Olivier Amiel, por su confianza

BIBLIOTECA EDAF

1 DANTE
La Divina Comedia

2 CH. DARWIN
El origen del hombre

4 MAQUIAVELO
El Príncipe

5 SCHOPENHAUER
El amor, las mujeres y la muerte

6 ANÓNIMO
Cantar de Mío Cid

7 PETRONIO
El satiricón

9 BAUDELAIRE
Las flores del mal

11 STENDHAL
Rojo y Negro

13 F. DOSTOYEVSKI
Crimen y castigo

14 F. NIETZSCHE
Así hablaba Zaratustra

19 CALDERÓN
La vida es sueño. El alcalde de Zalamea

20 SHAKESPEARE
Hamlet. Romeo y Julieta

22 DESCARTES
Discurso del método

24 GOETHE
Fausto

33 J. J. ROUSSEAU
Emilio

37 IBSEN
Casa de muñecas. El pato salvaje. Los espectros

38 CH. DARWIN
El origen de las especies

39 CHEJOV
Tío Vania. El jardín de los cerezos. La gaviota

44 G. FLAUBERT
Madame Bovary

45 G. A. BÉCQUER
Rimas

46 F. DE ROJAS
La Celestina

47 A. SCHOPENHAUER
Arte del buen vivir

50 CERVANTES
Don Quijote de la Mancha

54 OVIDIO
El arte de amar. El remedio del amor

63 GORKI
La madre

66 J. HERNÁNDEZ
El gaucho Martín Fierro. La vuelta de Martín Fierro

72 E. RENÁN
Vida de Jesús

76 COULANGES
La ciudad antigua

77 J. MANRIQUE
Coplas

79 HOMERO
Odisea

80 HOMERO
Ilíada

81 F. NIETZSCHE
El Anticristo. Cómo se filosofa a martillazos

84 O. WILDE
El retrato de Dorian Gray

85 J. J. ROUSSEAU
El contrato social

87 VOLNEY
Las ruinas de Palmira

97 VIRGILIO
La Eneida

98 ESQUILO
Tragedias completas

101 F. KAFKA
La metamorfosis. La condena

106 E. A. POE
Narraciones extraordinarias

109 F. KAFKA
El proceso

111 F. KAFKA
El castillo

115 F. NIETZSCHE
Más allá el bien y del mal

119 MOLIÈRE
Tartufo. El avaro El misántropo

121 PLATÓN
La República o el Estado

122 R. DARÍO
Antología poética

123 F. NIETZSCHE
Humano, demasiado humano

124 SHAKESPEARE
Macbeth. Otelo. Julio César

126 ANÓNIMO
La vida del Lazarillo de Tormes

129 F. NIETZSCHE
La voluntad de poder

130 PLATÓN
Diálogos: Critón; Fedón; El Banquete; Parménides

132 MOLIÈRE
El médico a palos. Las mujeres sabihondas. El enfermo imaginario

134 F. NIETZSCHE
Mi hermana y yo

135 A. CASONA
La dama del alba. La sirena varada. Nuestra Natacha

136 F. GARCÍA LORCA
Antología poética

138 SÓFOCLES
Tragedias

141 F. KAFKA
Carta al padre

144 CERVANTES
Novelas ejemplares

145 W. WHITMAN
Canto de mí mismo

146 J. BURCKHARDT
La cultura del Renacimiento en Italia

149 EURÍPIDES
Tragedias

150 A. CASONA
La barca sin pescador. Siete gritos en el mar

151 A. CASONA
Los árboles mueren de pie

152 A. MACHADO
Antología poética

153 JUAN RAMÓN JIMÉNEZ
Platero y yo

155 G. J. GIBRÁN
El profeta

156 A. CASONA
Retablo jovial

160 F. NIETZSCHE
El viajero y su sombra

161 G. J. GIBRÁN
El vagabundo
Ninfas del Valle

162 R. TAGORE
El jardinero

163 A. CASONA
Prohibido suicidarse en primavera. La casa de los siete balcones

164 G. J. GIBRÁN
El jardín del profeta. Arena y espuma

169 JUAN RAMÓN JIMÉNEZ
Antología poética

170 A. CASONA
Flor de leyendas. Poesía

174 F. GARCÍA LORCA
Romancero gitano. Llanto por Ignacio Sánchez Mejías

177 M. DE UNAMUNO
San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más

178 G. A. BÉCQUER
Rimas y leyendas

180 A. BAREAU
Buda

181 HERODOTO
Los nueve libros de la Historia

182 G. J. GIBRÁN
El loco. Lágrimas y sonrisas

187 G. J. GIBRÁN
Jesús, el hijo del hombre

193 F. DOSTOYEVSKI
Los hermanos Karamazov

194 G. J. GIBRÁN
La voz del maestro

195 VENCESLAS KRUTA
Los celtas

196 JENOFONTE
Anábasis (La retirada de los diez mil)

197 SHAKESPEARE
El mercader de Venecia. Coriolano

198 O. WILDE
La importancia de llamarse Ernesto. El abanico de Lady Windermere

199 A. CASONA
La tercera palabra

200 EDICIÓN DE VÍCTOR DE LAMA
Antología de la poesía amorosa española e hispanoamericana

201 PLUTARCO
Vidas paralelas. Alejandro y Julio César

202 ARISTÓFANES
Los acarnienses. Los caballeros. Las ranas

203 STENDHAL
Del amor

204 VOLTAIRE
Cándido

205 J. ORTEGA Y GASSET
Estudios sobre el amor

206 G. J. GIBRÁN
Los tesoros de la sabiduría

207 EDICIÓN DE VÍCTOR DE LAMA
Sonetos de amor

208 A. SCHOPENHAUER
El arte de tener razón

209 F. NIETZSCHE
Aurora

210 A. SCHOPENHAUER
La lectura, los libros y otros ensayos

211 A. SCHOPENHAUER
Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión

212 AZORÍN
Castilla

213 GOETHE
Werther

214 ANÓNIMO
Romancero Viejo

215 W. SHAKESPEARE
Ricardo III

216 SÉNECA
Sobre la felicidad. Sobre la brevedad de la vida

217 CERVANTES
Entremeses

218 P. A. DE ALARCÓN
El sombrero de tres picos

219 EDICIÓN DE VÍCTOR DE LAMA
Poesía de la generación del 27

220 M. J. DE LARRA
Artículos de costumbres

222 O. WILDE
Un marido ideal. Una mujer sin importancia

222 W. SHAKESPEARE
El sueño de una noche de verano. Las alegres comadres de Windsor

223 F. NIETZSCHE
El nacimiento de la tragedia

224 F. B. PEDRAZA
Iniciación a la fiesta de los toros

225 W. SHAKESPEARE
El rey Lear

226 ORTEGA Y GASSET
El Espectador

227 F. GARCÍA LORCA
Bodas de sangre. La casa de Bernarda Alba

228 F. DOSTOYEVSKI
El jugador

229 J. ZORRILLA
Don Juan Tenorio

230 P. MUÑOZ SECA
La venganza de Don Mendo

231 **Diccionario de mitología mundial**

232 ARTHER FERRILL
La caída del Imperio Romano

233 PÍO BAROJA
Juan Van Halen, el oficial aventurero

234 A. SCHOPENHAUER
Pensamiento, palabra y música

235 EDICIÓN DE MELQUÍADES PRIETO
Antología de la poesía española hispanoamericana

236 PABLO NERUDA
Veinte poemas de amor y una canción desesperada

237 MOLIÈRE
Las preciosas ridículas
La escuela de mujeres
El casamiento forzoso

238 M. MIHURA
Tres sombreros de copa. Maribel y la extraña familia

239 A. GALA
Anillos para una dama
Los verdes campos del Edén

240 M. HERNÁNDEZ
Antología poética

241 M. MONTAIGNE
Ensayos escogidos

242 G. FLAUBERT
Salambó

243 C. VALLEJO
Antología poética

244 A. PUSHKIN
La hija del capitán

245 G. MISTRAL
Antología poética

246 Edición de J. MOREIRO
Costumbristas de Hispanoamérica

247 A. GÓMEZ GIL
Nanas para dormirlos... y despertarlos

248 L. ALAS, «CLARÍN»
La Regenta

249 F. NIETZSCHE
Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida

250 A. SCHOPENHAUER
El arte de insultar

251 F. NIETZSCHE
La genealogía de la moral

252 J. C. GONZÁLEZ GARCÍA
Diccionario de filosofía

253 S. LINCE
13 poetas testimoniales

254 A. GÓMEZ GIL
Los sonetos de Shakespeare

255 B. PÉREZ GALDÓS
Trece cuentos

256 L. PIRANDELLO
Seis personajes en busca de autor

257 VARIOS AUTORES
Cuentos policíacos

258 Edición de PEDRO PROVENCIO
Antología de la poesía erótica

259 Edición de BERNHARD Y ANTONIO RUIZ
Antología de la poesía norteamericana

260 B. PÉREZ GALDÓS
Marianela

261 B. PÉREZ GALDÓS
Trafalgar

262 N. GÓGOL
Almas muertas

264 J. LEZAMA LIMA
Paradiso

265 W. FAULKNER
Los invictos

266 R. ALBERTI
Con la luz primera

267 C. J. CELA
La colmena

268 F. NIETZSCHE
El crepúsculo de los ídolos

270 W. SHAKESPEARE
La fierecilla domada. La comedia de las equivocaciones

271 J. CONRAD
Lord Jim

272 F. GARCÍA LORCA
Yerma. Doña Rosita la soltera

273 F. NIETZSCHE
La gaya ciencia

274 J. OLMOS
Tierra del corazón

275 J. MARTÍ
Obra poética

276 R. DARÍO
Azul...

277 P. MÉRIMÉE
Carmen

278 M. MACHADO
Antología poética

279 B. PÉREZ GALDÓS
Miau

280 J. STUART MILL
Sobre la libertad

281 C. MARX
Miseria de la filosofía

Constructor de la filosofía revolucionaria, Marx escribió en 1847 *Miseria de la filosofía*, un compendio en el que por primera vez, de forma científica, aparecen los puntos decisivos de su concepción de la filosofía, aunque solo de forma polémica, y, dirigida principalmente contra Proudhon, cuya doctrina en esos momentos tenía especial importancia.

Hoy en día, cuando los grandes debates intelectuales casi han desaparecido y lo que se estila es el pensamiento débil, conviene recordar que hubo un tiempo en que los pensadores escribían libros enteros contra sus rivales. Marx, en concreto, era un polemista tan feroz como temible. En desacuerdo con las tesis que Proudhon había expuesto en *Filosofía de la miseria*, le replicó con un texto lleno de ironía y sarcasmos, pero que también contiene las bases teóricas que luego darían lugar a una radical transformación del mundo y a su concepción filosófica.



EDAF

ISBN: 84-414-1451-3



